ترجمان

جاك لوغوف

التاريخ والذاكرة

ترجمة: جمال شحيّد



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

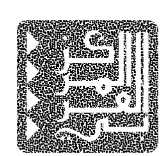
التاريخ والذاكرة

جاك لوغوف

ترجمة

جمال شحيّد

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
لوغوف، جاك، 1924-2014
التاريخ والذاكرة/ جاك لوغوف؛ ترجمة جمال شحيّد.
399 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)
يشتمل على ببليوغرافية (ص. 327-341) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-170-0
1. التاريخ - فلسفة. 2. الذاكرة - فلسفة. 3. الفلسفة الغربية. 4. الحداثة (فلسفة) أ. شحيّد، جمال. ب. العنوان. ج. السلسلة.
901

الناشـر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطـر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 00961 1 991837 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر 2017

المحتويات

الذاكرة

التاريخ


telegram @soramnqraa

مقدّمة الطبعة الفرنسية

صدرت النصوص المقدّمة هنا أولًا في ترجمة إيطالية لأجزاء شتى من **الموسوعة** التي نشرتها دار جيوليو إينودي في مدينة تورينو، بين عامي 1977 و1982. وهي أهم نصوص من مجموعة عشرة نصوص نشرتها هذه **الموسوعة.** وتدور موضوعاتها حول: التاريخ، الذاكرة، القديم/ الحديث، الماضي/ الحاضر. ورفدتها المقالاتُ الآتية: التقدم/ الرجعية، العصور الأسطورية، الأخرويات، الانحطاط، التقويم السنوي، الوثيقة/ الصرح. ونُشرت المقالات العشر في كتاب هو كناية عن مختارات باللغة الإيطالية في عام 1986 عند الناشر إينودي في تورينو، بعنوان **التاريخ والذاكرة** (Storia e Memoria).

تتناول النصوص الأربعة المنشورة هنا (التاريخ، الذاكرة، القديم/ الحديث، الماضي/ الحاضر) تفكيرًا إجماليًا في شأن التاريخ. وكما هو مألوف في الموسوعات، انشغلتْ هذه النصوص بتقديم المعلومة. ومن منظور أول، هي تاريخ التاريخ، أو بالأحرى هي تاريخ الحيثيّات التاريخية والذهنيات التاريخية ومهنة المؤرخ. ولتعميقها، نظرتُ أولًا في العلاقات القائمة بين التاريخ «الموضوعي» الذي يعيشه البشر - أصنعوه هم أم أذعنوا له - والاختصاص التاريخي، كي لا أقول «العلم التاريخي» الذي يسعى به عدد من الاحترافيين (ومن الهواة، لكن بدرجة أدنى) والمؤرخين للإمساك بهذا التاريخ المعيوش بغيةَ التفكّر فيه وتفسيره.

في بداية البحث، كان لا بد من فحص العلاقات القائمة بين **التاريخ والذاكرة.** ثمة نزعات حديثة العهد ساذجة تبدو وكأنها تماه بين هذا وتلك، لا بل تفضل الذاكرة إلى حد ما، معتبرة إياها أكثر أصالةً و«صحَّة» من التاريخ لأنه مصطنَع في نظرها ولأنه يقوم تحديدًا على التلاعب بالذاكرة. الصحيح هو أن الذاكرة هي معالَجة للماضي، تخضع للبنى الاجتماعية والأيديولوجية والسياسية التي يعيش ويعمل فيها المؤرخون، وأن التاريخ كان وما يزال، هنا وهناك في العالم، خاضعًا للتلاعبات المدرَكة التي تمارسها الأنظمة السياسية المعادية للحقيقة. تشكّل القومية والأفكار المسبقة بشتى أشكالها عبئًا على طريقة كتابة التاريخ، وجزئيًا يؤسس المجال النامي جدًا في تاريخ التاريخ (وهو شكل نقدي ومتطور في كتابة التاريخ التقليدية) على وعي علاقات الإنتاج التاريخي هذه ودراستها في سياق عصره، وفي سياق الحقب المتعاقبة التي تعدّل في معناه. لكن الاختصاص التاريخي الذي اعترف بتغيرات الكتابة التاريخية ينبغي أيضًا أن يبحث عن الموضوعية وأن يؤمن بوجود «حقيقة» تاريخية. إن الذاكرة هي مادة التاريخ الأولية، وهي تمثل بشكلها الذهني أو الشفوي أو الكتابي، الينبوع الذي ينهل منه المؤرخون. ولأن عملها هو في الأغلب غير واع، فإنها تتعرّض أكثر من غيرها لخطر الخضوع لتلاعبات الزمن والمجتمعات التي تفكّر في الاختصاص التاريخي بذاته. ويأتي هذا الاختصاص فعلًا ليغذّي الذاكرة وينضوي في العملية الجدلية الكبرى للذاكرة والنسيان اللذين يعيشهما الأفراد والمجتمعات. ينبغي على المؤرخ أن يكون حاضرًا ليكشف عن هذه الذكريات والنسيانات، كي يحوّلها إلى مادة تفكّرية، وليجعل منها مادة للمعرفة. إن إغداق الامتيازات على الذاكرة يعني الغرق في لُجّة الزمن العاتية.

نظرتُ أيضًا في معنى تاريخ المفاهيم الثنائية المتعارضة التي هي في صميم عمل المؤرّخ. فثنائية الماضي/ الحاضر هي ثنائية أساسية، لأن نشاط الذاكرة والتاريخ يؤسس على التمايز الذي يظهر في تاريخ المعرفة الجماعي، كما يمارَس ذلك - وعلى أسس أخرى وأشكال أخرى - في علم نفس الطفل. وهذه الثنائية أساسية لأن عمل التاريخ يتم في تنقّل مستمر بين الماضي

والحاضر، وبين الحاضر والماضي. ويهتمّ المؤرخ بتحديد القواعد الوجيهة في هذه اللعبة، ويذكر شروط الطريقة «الاسترجاعية»، العزيزة على مارك بلوخ، فيرى إن كانت شرعية وخصبة، كما عليه أن يُبقي على المسافة والكثافة اللتين تفصلاننا عن الماضي، حتى ولو كنا نفكّر مع كروشه أن «التاريخ هو معاصر دائمًا». ويجب أن نحرص أيضًا على أن الصدفة تقدم إضاءة من دون أن تقيّد. فتاريخ التاريخ خصوصًا، كما قال صديقي جيرولامو أرنالدي، يجب أن يكون «تحريرًا للماضي» وليس «عبئًا للتاريخ» الذي تكلم عليه هيغل.

قلّما يكون حياديًا ذلك التمايز الذي يقوم به الوعي المشترك والمؤرخ بين الماضي والحاضر. يرى بعضهم أن الماضي هو العصر الذهبي، وهو الزمن المثالي للنقاء والفضائل، زمن السلف الصالح، ويرى آخرون أنه الوحشية والتخلف ووكر الأفكار البالية التي أكل الدهر عليها وشرب، وأنه زمن الأقزام الجسديين والذهنيين. أما الحاضر بالتالي فهو إما الزمن المغبوط للتقدم والإبداع والحضارة، وإما زمن التجديدات الطائشة الخطر أو زمن الانحطاط الرثّ. وهذه أحكام يجد أخيرًا أصحابُها في التاريخ وفي الواقع الراهن حججًا تدعم طرحهم. أجل، طفق العالم الغربي منذ أمد طويل يتسم بأيديولوجيا التقدم التي بدت وكأنها أوقفت الجدل الذي نشب في القرنين السابع عشر والثامن عشر بين القدامى والمحدثين، لكنها أيضًا، أوقفت الجدل الذي نشب في تلك القرون التي نمتْ وأزهرت في ظل التقدم، والتي عرفت محتجّين تقليديين وأشخاصًا «معادين للثورات» أو أشخاصًا رجعيين، وكان لا بد من دراسة هذه السلسلة من الحداثات المتعاقبة، وتلك السجالات المتجددة بين القدامى والمحدثين التي وسمت ذهنية الغرب التاريخية.

بالطبع سُقتُ هذه الدراسة في مجال الفكر والإنتاج التاريخي للغرب الذي عرفته بشكل أقل سوءًا من فكر وإنتاج الحضارات الأخرى، وهما اللذان أظهرا مزيدًا من تحسس حركة التاريخ. لكنني سعيت من ثم إلى النظر في تصرفات المجتمعات الأخرى تجاه التاريخ، بما في ذلك تلك المجتمعات التي نُعتت بأنها «من دون تاريخ»، والتي تركها المؤرخون مدةً طويلة لعلماء الأعراق

والإناسة. وكان لا بد من النظر إلى ما هو وراء الغرب الذي دفعنا بسبب مثالب عصرنا إلى تحسّس التمايزات والتعددات والآخَرية.

في أشكال المنظور الواسع التي أعاينها في العلم التاريخي، والتي ترتبط طبعًا بتطور التاريخ «الموضوعي» للبشرية، أميّز مهمتين رئيستين طويلتي المدى وما زالتا متلعثمتين: **الأولى** هي تاريخ مقارن، وهي قادرة وحدها على إعطاء مضمون وجيه لمقتضيات الفكر التاريخي التي تبدو متناقضة: أي البحث عن التمامية من جهة، واحترام السمات الفريدة من جهة أخرى؛ و**الثانية**، تبيان نقاط الانتظام من جهة والانتباه إلى لعبة المصادفة والتعقل من جهة أخرى وتمفصل المفاهيم والتواريخ. وخلف ذلك يجب أن يرتسم الطموح البعيد لتاريخ عام، كما ارتأى ميشيل فوكو.

هنا يجب على القارئ أن يستبصر إذا كانت مهمتي الأولى في كتابة هذه النصوص هي إعطاء معلومات حول تطور عمل التاريخ ومهنة المؤرخ؛ إذ إنني رفدتُها بتجاربي وتركاتي وخياراتي. حالفني الحظ أنني فكرتُ وعملتُ ودرّستُ في الوسط الذي ساهم جدًا ربما خلال قرننا في تجديد التاريخ، وهو ما سمّي «مدرسة الحوليات»، أي المجلة التي أسسها في عام 1929 كل من مارك بلوخ ولوسيان فيفر، وأدارها لاحقًا فيرنان بروديل بين عامي 1956 و1969. وحظيتُ أيضًا أن أُدعى مع بيير نورا لأساهم معه في إعداد **الاشتغال بالتاريخ**[1] (Faire de l'histoire) بأجزائه الثلاثة، الذي - بمشاركة كثير من المؤرخين - تجاوز بيئة **الحوليات** وأظهر نقاط علام ورسم دروبًا من شأنها أن توسّع حقل التاريخ.

لا مجال هنا للتذكير بتلك المغامرة ولا باتخاذ موقف من أزمة العلوم الاجتماعية والتاريخ ومدرسة «الحوليات» التي يتكلم الناس عليها هنا أو هناك بقسط من المعرفة والتصديق والجدارة. في مناسبة أخرى سأتخذ موقفًا إما بصفة شخصية، وإما مع بعض أصدقائي في مجلة **الحوليات** التي ستحتفل بعيد ميلادها الستين السنة المقبلة. سأقول هنا، فحسب، إن التاريخ الذي يشكل مرجعية لهذه

(1) Jacques Le Goff & Pierre Nora, *Faire de l'histoire*, 4 tomes (Paris: Gallimard, 1974).

النصوص هو ما سمّيناه «الأنثروبولوجيا التاريخية» التي فيها يزوّد التاريخُ نفسَه بطرائق الأنثروبولوجيا بغية الوصول إلى أعمق مستويات الوقائع التاريخية والذهنية والسياسية، مع الحفاظ على الوحدة المنظَّمة للإنسانية والمعرفة.

لكن لا يخفى أن هذه النصوص التي سنقرأها تحمل بصمة السياق الذي كتبت فيه. إن الفكر التاريخي الغربي قد أصيب مباشرةً بأزمة التقدم، وهذه الكلمة قد حطت من قدرها فظائعُ القرن العشرين التي زادتنا علمًا بها وسائلُ الإعلام التي تشكل منبعًا جديدًا للتوثيق التاريخي. فمن الغولاغ [معسكر المنبوذين والمنفيين في الاتحاد السوفياتي السابق] إلى وسائل التعذيب وإلى معسكرات الإبادة النازية وإلى الأبارتهايد والعنصرية وأهوال الحروب والمجاعات، كان لا بد من التخلي عن الاعتزاز بوجود تقدّم مستقيم المسار ومتصل وشامل ومتجسِّد، خصوصًا بأشكال التقدم العلمي والتقاني المذهلة. ذلك أن المعرفة المتطورة بمجتمعات جميع القارات والعالم الثالث وتاريخها قتّمت فكرة الأنموذج الوحيد لتطور المجتمعات البشرية.

في المستوى الأقل مأساوية لمنهجية التاريخ، شهدنا من جهة ما سُمّي مزقة «التاريخ المفتت»، ومن جهة أخرى شهدنا «عودات الأشكال التقليدية للتاريخ: عودة «السرد»، وعودة «الحدث»، وعودة «التسلسل الزمني»، وعودة «السياسة» وعودة «السيرة المكتوبة». أقول هنا إن أشكال النقد الذاتي والمراجعة، إذا وجب عليها أن تتم في حقل المؤرخين كي ينفتح على إثراءات جديدة، ينبغي على «العودات» المشروعة أن تشبه عودة مهاجري الثورة الفرنسية الذين «لم ينسوا شيئًا ولم يتعلموا شيئًا». يحتاج التاريخ إلى طفرات وليس إلى ردات أفعال. ولإنجاز الطفرات الضرورية والتصدي للطفرات التي هي بمنزلة تراجعات، لا بد للمؤرخين من أن يتسلحوا بالحصافة والتيقظ والشجاعة.

إن جبهة التاريخ، على الرغم من تقدم الإجماع بشتى أشكاله، هي دائمًا جبهة قتال. وكي نصنع التاريخ بشكل حسن، لا بدّ من مقارعة الأفكار بعضها ببعض.

كانون الثاني/ يناير 1988



مقدمة الطبعة الإيطالية في عام 1986

يبدو أن مفهوم التاريخ يطرح اليوم ستة أنواع من المشكلات:

- ما هي العلاقات القائمة بين التاريخ المعيوش والتاريخ «الطبيعي» - إن لم نقل التاريخ «الموضوعي» - للمجتمعات البشرية والجهد العلمي لتوصيف هذا التطور وتأمله وتفسيره: أي العلم التاريخي؟ لقد أتاح هذا الفارق، خصوصًا، وجود اختصاص ملتبس: فلسفة التاريخ. منذ بداية هذا القرن، أي منذ حوالى عشرين عامًا، يتطور فرع من العلم التاريخي يدرس تطوّره داخل المسيرة التاريخية الإجمالية: أي كتابة التاريخ أو تاريخ التاريخ.

- ما هي العلاقات التي يقيمها التاريخ مع الزمن والديمومة، أتعلّقَ ذلك بالزمن «الطبيعي» والدائري للمناخ والفصول أم بالزمن المعيوش والمسجل طبيعيًا لدى الأفراد والمجتمعات؟ كي تطوِّع شتى المجتمعات والثقافات الزمنَ، اخترعت من جهة وسيلة أساسية هي أيضًا معطى أساس من معطيات التاريخ: التقويم السنوي؛ ومن جهة أخرى، يهتم مؤرخو عصرنا دائمًا اهتمامًا متزايدًا بالعلاقات القائمة بين التاريخ والذاكرة.

- تبدو جدلية التاريخ وكأنها تتلخص في تعارض أو حوار بين الماضي/ والحاضر (و/أو الحاضر والماضي). ليس هذا التعارض عمومًا تعارضًا حياديًا، بل يُضمر منظومة تقويمية أو يعبّر عنها كالثنائيتين التاليتين مثلًا: القديم/ الحديث، التقدم/ الرجعية. من العصور القديمة وحتى القرن الثامن عشر تطورت حول مفهوم الانحطاط رؤية متشائمة للتاريخ أعرب عنها بعض

أيديولوجيات التاريخ إبان القرن العشرين. ومع عصر الأنوار، تعززت - على العكس من ذلك - رؤية تفاؤلية للتاريخ انطلاقًا من فكرة التقدم التي مرت بأزمة خلال النصف الثاني من القرن العشرين. هل للتاريخ من معنى، إذًا؟ هل ثمة معنى للتاريخ؟

- التاريخ عاجز عن توقّع المستقبل واستبصاره. ما هو موقعه عندئذٍ بالنسبة إلى «علم» جديد: هو المستقبلية؟ في الواقع، يكفّ التاريخ عن أن يكون علميًا عندما يتعلق الأمر ببداية تاريخ العالم والبشرية ونهايته. أما في الأصل فعبّر عن نفسه من خلال الأسطورة: الخلق، العصر الذهبي، العصور الأسطورية أو - بمسحة من مظاهر العلمية - نظرية «الانفجار الكوني». وفي ما يتعلق بالنهاية، يفسح التاريخ المجال أمام الدين، ولا سيما الأديان الخلاصية التي بنت «معرفة تتعلق بالنهايات القصوى» المتمثلة بالأخرويات، أو أنه يفسح المجال لطوباويات التقدم التي تحتل الماركسية موقع الصدارة فيها، لأنها توائم بين أيديولوجيا المعنى ونهاية التاريخ (الشيوعية، المجتمع اللاطبقي، النزوع نحو الأممية). لكن على مستوى ممارسة المؤرخين، يتطور نقد موجّه إلى مفهوم الأصول، وتسعى فكرة التكوين إلى أن تحل محل فكرة الأصول.

- من خلال الاتصال بباقي العلوم الاجتماعية، يطيب للمؤرخ اليوم أن يمايز بين ديمومات تاريخية شتى. ثمة نشأة مجدَّدة للاهتمام بالحدث، لكن هذا الاهتمام - باتجاه معاكس - يَفتن خصوصًا منظور الديمومة الطويلة. وتدفع هذه الديمومة بعض المؤرخين إما إلى الغوص في مفهوم البنية، وإما - بفضل التحاور مع الأنثروبولوجيا - إلى طرح فرضية تقول بوجود تاريخ «جامد تقريبًا». لكن هل يمكن أن يوجد تاريخ جامد، وما هي علاقة التاريخ بالبنيوية (أو بالبنيويات)؟ أليس ثمة أيضًا حركة أوسع تقول بـ «رفض التاريخ»؟

- إن فكرة التاريخ كونها تاريخًا للإنسان، حلت محلها فكرة تقول إن التاريخ هو علم للبشر في مجتمع ما، لكن هل يوجد، أو هل يمكن أن يوجد، تاريخ للإنسان فحسب؟ لقد تطور أخيرًا تاريخ للمناخ، في ذلك أنه يجب علينا ألا نكتب أيضًا تاريخ الطبيعة؟

1) منذ نشأ العلم التاريخي في المجتمعات الغربية - ويشاء التقليد أن ترتبط هذه النشأة بالعصر الإغريقي القديم (وإن لم يكن هيرودوتس أول مؤرخ، فهو في الأقل «أبو التاريخ»)، وأن يرتقي فعلًا إلى ماضٍ سحيق ارتبط بإمبراطوريات الشرق الأدنى أو الشرق الأوسط وبإمبراطوريات الشرق الأقصى - يتحدد بالنسبة إلى واقع لم يتم بناؤه ومراقبته كما في الرياضيات وعلوم الطبيعة وعلوم الحياة، بل بواقع يجري «استقصاؤه» و«إبداء شهادة» في شأنه. وهذا هو معنى الكلمة اليونانية historié بجذرها الهندي - الأوروبي Weid-Wid (رأى). كان التاريخ قصة مسرودة في البداية، قصة من يستطيع القول: «رأيت، سمعتهم يقولون». لم يغب ملمح التاريخ/ القصة، التاريخ/ الشهادة في تطور العلم التاريخي. وللمفارقة، نشهد اليوم نقدًا يتناول هذا النوع من التاريخ، رغبةً في استبدال السرد بالشرح، وفي الوقت نفسه أيضًا نشهد استبدال التاريخ/ الشهادة من طريق «عودة الحدث» (بيير نورا) المرتبطة بوسائل الإعلام الجديدة وبظهور عدد من الصحافيين في أوساط المؤرخين وبتطور «التاريخ الفوري».

لكن العلم التاريخي، منذ العصور القديمة، بجمعه **وثائق مكتوبة** وبتحويلها إلى شهادات، تخطى حدود نصف القرن أو القرن الذي وصل إليه المؤرخون، وهم شهودٌ عيان وسماع، وكذلك بالنقل الشفوي للماضي. وهكذا، قدّمت قوانين المكتبات والمحفوظات المؤرشفة مواد التاريخ. وتطوّرت طرائق في الانتقادات العلمية، تضفي على التاريخ ملمحًا علميًا (وتؤخذ كلمة علم هنا بالمعنى التقني للكلمة)، انطلاقًا من بعض الخطوات الواجفة إبان العصور الوسطى (غينيه (Guenée))، خصوصًا منذ نهاية القرن السابع عشر مع دو كانج (Du Cange) ومابيّون (Mabillon) ورهبان سان مور البنديكتيين وموراتوري (Muratori) ...إلخ، ذلك أن لا تاريخ من دون تبحّر في العلم. لكن كما تم في القرن العشرين انتقاد مقولة الفعل التاريخي الذي ليس شيئًا معيّنًا لأنه ينجم عن بناء المؤرِّخ، كذلك يتم اليوم انتقاد مقولة الوثيقة التي ليست مادة خامًا وموضوعية وبريئة، لكنها تعبّر عن قدرة مجتمع الماضي على التحكم بالذاكرة والمستقبل: ذلك أن الوثيقة هي صرح (فوكو، لوغوف). وفي الوقت عينه توسّع مجال الوثائق. كان التاريخ التقليدي يُختزل إلى نصوص

ومواد خاصة بعلم الآثار الذي كان في أغلب الأحيان مفصولًا عن التاريخ. أما اليوم فتشمل الوثائقُ القولَ والصورة والحركات. وتتشكّل أرشيفات شفوية وتُجنى نصوص إثنية، لا بل عرفت أرشفة الوثائق ثورة نجمت عن الحاسوب. فارتبط التاريخ الكمّي الذي ينطلق من إحصاء السكان إلى الاقتصاد وحتى إلى التاريخ الثقافي، ارتبط بتقدم طرائق الإحصاء والمعلوماتية المطبَّقة في العلوم الاجتماعية.

المسافة القائمة بين «الواقع التاريخي» والعلم التاريخي مكّنت الفلاسفة والمؤرخين منذ العصور القديمة وحتى أيامنا، من طرح منظومات تفسير شامل للتاريخ (نستطيع بالنسبة إلى القرن العشرين، وفي مجالات متباينة، التذكير بشبنغلر وفيبر وكروشه وغرامشي وتوينبي وآرون ...إلخ). يبدي السواد الأعظم من المؤرخين احتراسًا ملحوظًا إلى حد ما من فلسفة التاريخ، لكنهم يتنكبون المدرسة الوضعية المنتصرة في الكتابة الألمانية للتاريخ (رانكه) أو الكتابة الفرنسية له (لانغلوا وسينيوبوس) في نهاية القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين. وبين الأيديولوجيا والذرائعية يتموضع أنصار التاريخ/ المشكلة (لوسيان فيفر).

لإدراك مسيرة التاريخ وتحويلها إلى علم حقيقي، سعى المؤرخون والفلاسفة منذ أقدم العصور إلى اكتشاف القوانين الناظمة للتاريخ وإلى تحديدها. وأبرز المحاولات التي منيت بالفشل تتمثل بالنظريات المسيحية القديمة التي ركزت على التدبير الإلهي (Providentialisme) (مع بوسوييه) وعلى الماركسية المبتذلة، علمًا أن ماركس لم يتكلم (خلافًا لما فعله لينين) عن قوانين التاريخ التي حوّلت المادية التاريخية إلى علم مزيّف للحتمية التاريخية التي كذّبتها الحوادث وكذّبها التفكير التاريخي.

في المقابل، أرى أن إمكان قراءة عقلانية لاحقة للتاريخ، والاعتراف بوجود أمور منتظمة في مجرى التاريخ (كإجراء «مقارنة» تاريخية بين مجتمعات مختلفة وبنى مختلفة)، وتطور «نماذج» عدة مع رفض وجود أنموذج واحد (توسّع في التاريخ، حيث يشمل العالم كله في تعقيده، وتأثير الإثنولوجيا،

وتحسس الفروق ومراعاة احترام الآخر اللذين يذهبان في هذا المنحى)، تتيح هذه العناصر كلها استبعاد عودة التاريخ إلى سردية بحتة.

تفسر الشروط التي يطبقها المؤرخ أيضًا لماذا طُرحت وتُطرح دائمًا مشكلة «موضوعية» المؤرخ. إن وعي بناء الفعل التاريخي والتيقن من عدم براءة الوثيقة سلّطا الضوء على عمليات التلاعب التي تظهر على جميع الصعد في بناء المعرفة التاريخية. لكن هذه الملاحظة يجب ألا تفضي إلى ريبية مستحكمة بالموضوعية التاريخية، وألا تؤدي إلى إهمال فكرة الحقيقة في التاريخ. على العكس من ذلك، نرى أن التقدم المستمر في فضح الخدع والتلفيقات في التاريخ تدفع المرء إلى أن يكون متفائلًا نسبيًا في هذا الشأن.

هذا لا يمنع من أن أفق الموضوعية الذي يجب أن يتحلى به المؤرخ يجب ألا يحجب الفكرة القائلة إن التاريخ هو أيضًا ممارسة اجتماعية (دو سيرتو)، وإننا إذا اضطررنا إلى التنديد بالمواقف التي - في إطار الماركسية المبتذلة أو الرجعية المبتذلة أيضًا - تخلط بين العلم التاريخي والالتزام السياسي، يحق لنا أن نلاحظ أن تاريخ العالم يتمحور حول إرادة تغيير هذا العالم (في التراث الثوري الماركسي مثلًا، لكن أيضًا في رؤى أخرى كرؤى ورثة توكفيل أو فيبر الذين يربطون ربطًا وثيقًا بين التحليل التاريخي والليبرالية السياسية).

إضافة إلى ذلك، أدى نقد فكرة الفعل التاريخي إلى الاعتراف بـ «وقائع تاريخية» جهلها المؤرخون فترةً طويلة. فإلى جانب التاريخ السياسي والتاريخ الثقافي وُلد تاريخ التصور. وتزيّا هذا التاريخ بأشكال شتى: تاريخ المفاهيم المجتمعية الشاملة أو تاريخ الأيديولوجيات، وتاريخ البنى الذهنية المشتركة لفئة اجتماعية معينة ولمجتمع ما في فترة ما، أو تاريخ الذهنيات، وتاريخ إنتاجات العقل المرتبطة أو غير المرتبطة بنص أو قول أو تأشيرة، لكنها مرتبطة بصورة، أو تاريخ المتخيّل الذي يمكّن من معالجة الوثيقة الأدبية والوثيقة الفنية كوثيقتين تاريخيتين مستقلتين تمامًا، بشرط احترام خصوصيتهما، ومرتبطة أيضًا بتاريخ التصرفات والممارسات والشعائر مما يحيل إلى واقع خفي متلطٍّ أو إلى تاريخ الرموز الذي ربما يؤدي ذات يوم إلى تاريخ تحليل نفسي لا يبدو أن

معالمه العلمية قد اجتمعت حتى الآن. وأخيرًا، نرى أن العلم التاريخي بالذات، مع تطور كتابة التاريخ أو تاريخ التاريخ، قد وُضع في منظور تاريخي.

تمثل جميع صُعُد التاريخ الجديدة هذه إثراءً لافتًا بشرط أن يتم تلافي خطئين. فبدلًا من إخضاع وقائع تاريخ التصورات لوقائع أخرى، وهي الوحيدة التي يُعترف بأن لها نظامًا ذا علة أولى (وقائع مادية واقتصادية)، يجب التخلي عن الإشكالية الخاطئة المتعلقة بالبنية التحتية وبالبنية الفوقية. لكن يجب عدم تحبيذ الوقائع الجديدة وعدم إعطائها دورًا حصريًا كونها محرِّكًا للتاريخ. يجب أن يعترف التفسير التاريخي الفاعل بوجود عنصر رمزي كامن في كل واقع تاريخي (بما فيه الواقع الاقتصادي)، ويجب أيضًا مقارنة التصورات التاريخية بالوقائع التي تمثّلها، والتي يدركها المؤرخ من خلال وثائق أخرى وطرائق أخرى؛ مثلًا، مقارنة الأيديولوجيا السياسية بالممارسة وبالحوادث السياسية. يجب أن يكون كل تاريخ تاريخًا اجتماعيًا.

أخيرًا، نرى أن الطابع «الفريد» للحوادث التاريخية، وضرورة جَمْع المؤرخ بين السرد والتفسير، جعلا من التاريخ نوعًا أدبيًا وفنًا وعلمًا في آن. إذا صحّ ذلك بالنسبة إلى العصور القديمة، وصولًا منها إلى القرن التاسع عشر، أي من ثوكيذيذيس إلى ميشليه، فلا يصح ذلك كثيرًا بالنسبة إلى القرن العشرين. فالتقانة المتنامية للعلم التاريخي صعّبت أن يكون المؤرخ كاتبًا أيضًا، لكن ثمة دائمًا كتابة للتاريخ، ويجب عدم اختزالها بأسلوب المؤرخ.

2) إن المادة الأساسية للتاريخ هي الزمن. فمنذ القدم إذًا، يؤدي التسلسل دورًا رئيسًا في توجيه التاريخ وفي إرفاده. والأداة الأساس في التسلسل التاريخي هي التقويم السنوي الذي يتجاوز حقل المؤرخ لأنه الإطار الزمني الأساس لعمل المجتمعات. ويكشف التقويم السنوي النقاب عن الجهد الذي تبذله المجتمعات البشرية لتدجين الزمن «الطبيعي»، كحركة القمر والشمس، ودورة الفصول، وتعاقب النهار والليل.

لكن تمفصلاته الأكثر نجاحًا، أي اليوم والأسبوع، ترتبط بالثقافة وليس بالطبيعة. التقويم السنوي هو ناتج التاريخ وتعبير عنه، وهو مرتبط بالأصول

الأسطورية والدينية للبشرية (الأعياد)، ومرتبط بأشكال التقدم التقني والعلمي (مقياس الزمن) وبالتطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي (وقت العمل ووقت التسلية). ويُظهر جهد المجتمعات البشرية لتحويل الزمن الدائري للطبيعة والأساطير والعود الأبدي، إلى زمن خطّي ترسمه مجموعات سنوية: خمسة أعوام (Lustre)، أربعة أعوام (Olympiade)، قرن، عصر ...إلخ. ويرتبط بالتاريخ ارتباطًا وثيقًا تقدّمان كبيران: تحديد نقطة الانطلاق الزمنية (تأسيس روما، التقويمان الميلادي والهجري ...إلخ) والبحث عن تحقيب، وإنشاء وحدات زمنية متساوية ومتقايسة: اليوم المؤلف من 24 ساعة، والقرن ...إلخ. ينحو تطبيق المعطيات الفلسفية والعلمية والتجربة الفردية والجمعية على التاريخ اليوم نحو إدخال فكرة المُهلة والزمن المعيش والأزمنة المتعددة والنسبية والأزمنة الذاتية والرمزية إلى جانب الأطر المتقايسة للزمن التاريخي. إن الزمن التاريخي يجد على مستوى متطور جدًا زمن الذاكرة القديم الذي يتجاوز التاريخ ويغذيه.

– إن التعارض بين الماضي والحاضر مهم جدًا للحصول على وعي بالزمن. فـ «فهم الزمن» بالنسبة إلى الطفل يعني التحرر من الحاضر (بياجيه). لكن زمن التاريخ ليس زمن علم النفس أو زمن الألسنية. بيد أن النظر إلى الزمنية في هذين العلمين يؤكد النظرية القائلة إن التعارض بين الحاضر والماضي ليس معطى طبيعيًا، بل بناء. ومن جهة أخرى، نلاحظ أن النظر في ماض بذاته يتغير بحسب العصور وأن المؤرخ خاضع للزمن الذي يعيش فيه، وهذا ما أدى إما إلى شكية في التمكن من معرفة الماضي، وإما إلى جهد يُزيح إحالةً ما إلى الحاضر (وهم التاريخ الرومانسي على طريقة ميشليه – «البعث الكامل للماضي» – أو وهم التاريخ الوضعي على طريقة رانكه – «ما حدث فعلًا»). ذلك أن الاهتمام بالماضي هو إلقاء ضوء على الحاضر. ويتم الوصول إلى الماضي انطلاقًا من الحاضر (وهي طريقة بلوخ الاسترجاعية). وحتى عصر النهضة، لا بل حتى القرن الثامن عشر، ثمَّنت المجتمعات الغربية الماضي، وظهر لها زمن الأصول والأجداد وكأنه زمن النقاء والسعادة. لقد تصوروا أزمنة أسطورية، وعصرًا ذهبيًا، وفردوسًا أرضيًا. كان تاريخ العالم والبشرية يظهر

كأنه انحطاط طويل الأمد. وتكررت فكرة الانحطاط هذه للتعبير عن المرحلة النهائية لتاريخ المجتمعات والحضارات. وتندرج في مقولة تعاقبية للتاريخ نوعًا ما (فيكو، مونتسكيو، غيبون، شبنغلر، توينبي)، ونجمت عمومًا من إنتاج فلسفة رجعية للتاريخ، وهذا مفهوم قليل الأهمية بالنسبة إلى العلم التاريخي. في أوروبا نهايةَ القرن السابع عشر وإبّان النصف الأول من القرن الثامن عشر وفي بداية القرن العشرين، نرى أن الجدل المتعلق بالتعارض بين العتيق والحديث، وهو تعارض نشأ في شأن العلم والأدب والفن، مال إلى قلب تقويم الماضي. فأصبح العتيق مرادفًا للبالي، والحديث مرادفًا للتقدمي. وانتصرت فعلًا فكرة التقدّم مع حركة التنوير وتطورت إبان القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين، ولا سيما في النظر إلى أشكال التقدم العلمي والتقاني. وبعد الثورة الفرنسية لقيت أيديولوجيا التقدم معارضة تجلت في جهد ردّة الفعل التي عُبِّر عنها سياسيًا خصوصًا، وأُسّست على قراءة «رجعية» للتاريخ. في منتصف القرن العشرين، أدّت إخفاقات الماركسية وفضائح العالم الستاليني والغولاغ وأهوال الفاشية والنازية خصوصًا ومعسكرات الاعتقال والقتلى وأشكال الدمار التي أحدثتها الحرب العالمية الثانية، والقنبلة الذرية وهي التجسيد التاريخي «الموضوعي» الأول لنهاية ممكنة للعالم، واكتشاف ثقافات تختلف عن الثقافة الغربية، إلى نقد فكرة التقدّم (لنذكّر بكتاب **أزمنة التقدم** لفريدمان[1] منذ عام 1936). لم يعد وجود للإيمان بتقدم يسير بخط مستقيم، تقدم مستمر لا يعود القهقرى، تقدم يتطور بحسب الأنموذج نفسه في جميع المجتمعات. التاريخ الذي لا يهيمن على المستقبل يجابه معتقدات تعرف اليوم صحوة كبرى: تنبؤات ورؤى كارثية تتعلق بنهاية العالم عمومًا، أو على العكس ثورات إشراقية كالثورة التي تنادي بها المعتقدات الألفية[2]، وتنتشر هذه المعتقدات إما في

---

(1) كتبه عالم الاجتماع الفرنسي جورج فريدمان (1902-1977) في عام 1936، وما زالت طبعاته تتوالى. حلل فيه تنظيم العمل والعلاقات الاجتماعية. وما زال هذا الكتاب راهنًا، ما يدل على أن فلسفة العمل عند فريدمان هي فلسفة عميقة ومتينة. (المترجم)

(2) معتقد يقول إن المسيح ومختاريه سيحكمون العالم بالعدل مدة ألف عام قبل قيام الساعة. (المترجم)

نِحَل المجتمعات الغربية وإما في بعض مجتمعات العالم الثالث. ها قد عادت الأخرويات.

لكن علمي الطبيعة والبيولوجيا خصوصًا يحافظان على تصور إيجابي للتطور بصفته تقدمًا، مع أنه تصور ملطّف. وتستطيع هذه التطلعات أن تطبَّق على العلوم الاجتماعية والتاريخ. وهكذا يسعى علم المورّثات إلى استعادة فكرتي التطور والتقدم مخصصًا مزيدًا من الحيّز للحدث وللكوارث (طوم (Thom)). ويستفيد التاريخ كثيرًا عندما يبدّل في إشكاليته الفكرة الدينامية للتكوين بالفكرة السلبية للأصول، وهي الفكرة التي انتقدها مارك بلوخ.

- في التجديد الحالي للعلم التاريخي المتسارع، وعلى كل حال من وجهة نظر الانتشار (وأتى الدفع الأساس من مجلة **الحوليات** (Annales) التي أسسها بلوخ وفيفر في عام 1929) شغل تصور جديد للزمن التاريخي حيزًا كبيرًا. فيتم التاريخ بحسب إيقاعات مختلفة، ومن واجب المؤرخ قبل كل شيء أن يتعرف إلى هذه الإيقاعات. وهذه ليست الطبقة الجيولوجية السطحية، لأن زمن الحوادث السريع هو الزمن الأهم، لكن المستوى الأعمق للوقائع التي تتغير ببطء (الجغرافيا، الثقافة المادية، الذهنيات، البنى عمومًا). وهذا هو مستوى «المدّة الطويلة» (بروديل). إن الحوار الذي أقامه مؤرخو المدة الطويلة مع العلوم الاجتماعية الأخرى وعلوم الطبيعة والحياة والاقتصاد والجغرافيا والأنثروبولوجيا والإحصاء السكاني والبيولوجيا اليوم، دفع ببعضهم إلى فكرة التاريخ «الجامد نوعًا ما» (بروديل، لو روا لادوري). لا بل طرح بعضهم فرضية «التاريخ الجامد». لكن الأنثروبولوجيا التاريخية تنطلق، على العكس، من الفكرة القائلة إن الحركة والتطور موجودان في أشياء العلوم الاجتماعية كلها، لأن موضوعها المشترك مؤسّس على المجتمعات البشرية (علم الاجتماع والاقتصاد، وكذلك الأنثروبولوجيا). في ما يتعلق بالتاريخ، لا يمكن أن يكون إلا علم تغيير وعلم شرح لهذا التغيير. مع شتى التيارات البنيوية، يستطيع التاريخ أن يحظى بعلاقات مثمرة، بشرطين: **الأول**، يجب ألا ننسى أن البنى التي يدرسها التاريخ هي بنى دينامية؛ **والثاني**، يجب تطبيق بعض الطرائق البنيوية في

دراسة الوثائق التاريخية وفي تحليل النصوص (بالمعنى الواسع للكلمة)، وليس في الشرح التاريخي بالمعنى الدقيق للكلمة. لكننا نستطيع أن نتساءل إن كانت موضة البنيوية لا ترتبط برفض معيّن للتاريخ بصفته استبدادًا للماضي وتبريرًا «للنَسْخ» (بورديو)، وبصفته سلطة قمعية، لكن حتى في أوساط أقصى اليسار اعترف بعضهم بأن البدء من «صفر ماض» أمر خطر (شينو) فـ «عبء التاريخ» بالمعنى «الموضوعي» للكلمة (هيغل) يستطيع ويجب أن يجد موازنه في العلم التاريخي «وسيلةً للتحرر من الماضي» (أرنالدي).

- عندما كتب مؤرخو العصور القديمة تواريخ مدنهم وشعوبهم وممالكهم، كانوا يفكرون في كتابة تاريخ البشرية. فالمؤرخون المسيحيون ومؤرخو عصر النهضة والأنوار (مع اعترافهم بتنوع «العادات») اعتبروا أنهم يكتبون تاريخ الإنسان. ويلاحظ المؤرخون الحديثون أن التاريخ هو علم تطور المجتمعات البشرية. وأدى تطور العلوم إلى طرح السؤال الآتي: ألا يمكن أن يوجد تاريخ يختلف عن تاريخ الإنسان؟ يتطور تاريخ المناخ، وهو الأشد حركة في الطبيعة، لكنه لا يمثل اهتمامًا مؤكدًا بالتاريخ إلا إذا ألقى ضوءًا على بعض مظاهر تاريخ المجتمعات البشرية (تطوير وسائل الزراعة والسكن ...إلخ). يفكّر بعضهم الآن في كتابة تاريخ الطبيعة (رومانو)، لكن هذا التاريخ يثبت بالتأكيد الطابع «الثقافي» والتاريخي بالتالي لفكرة الطبيعة. وهكذا، فإن التاريخ، بأشكال نموّه المتواصلة في مجاله، يصبح الآن امتدادًا للإنسان.

تكمن المفارقة اليوم في العلم التاريخي، مع أنه حظي بشتى أشكاله (بما فيها الرواية التاريخية) بشعبية غير مسبوقة في المجتمعات الغربية، علمًا أن أمم العالم الثالث تهتم قبل كل شيء بأن تؤمّن لنفسها تاريخًا - وهذا سيخلق ربما أنماطًا من التاريخ مغايرة للأنماط التي أخذ بها الغربيون - إلا أنّ التاريخ، وإن أصبح عنصرًا أساسيًا للهوية الفردية والجمعية الضرورية، فهو لا يحجب حقيقة تقول إن علم التاريخ يعيش اليوم (أزمة نموّ). فهو، في حواره مع باقي العلوم الاجتماعية، وفي التوسع الهائل لمشكلاته وطرائقه وموضوعاته، يتساءل إن كان قد بدأ يخسر نفسه.

ماضٍ / حاضر


telegram @soramnqraa

يُعَدّ التمييز بين الماضي والحاضر عنصرًا أساسيًا في فهم الزمن. فهو إذًا عملية أساسية في الوعي والعلم التاريخيين. وكما لا يمكن أن يقتصر الحاضر على لحظة معينة وعلى نقطة محددة، فإن تحديد كثافة الحاضر تبدو مشكلة أولى في العملية التاريخية، أأتى ذلك عمدًا أم لم يأت. يمثل تحديد المرحلة المعاصرة في برامج التاريخ المدرسية اختبارًا جيدًا لتحديد الحاضر التاريخي هذا، حيث يكشف للفرنسيين مثلًا الدور الذي أدته الثورة الفرنسية في الوعي الوطني، لأن التاريخ المعاصر يبدأ رسميًا في فرنسا في عام 1789. إننا نستشعر في جميع العمليات، الواعية وغير الواعية، التي يفترضها هذا التحديد للقطيعة القائمة بين الماضي والحاضر على المستوى الجامعي، أن ثمة قطيعات أيديولوجية من هذا القبيل عند غالبية الشعوب والأمم. وهكذا، نرى أن إيطاليا عرفت منطلقين للـ «الحاضر» شكّل تصادمهما عنصرًا مهمًا في الوعي التاريخي عند إيطاليي اليوم: وهما الريسورجيمنتو[1] (Risorgimento) وسقوط الفاشية. لكن تحديد الحاضر هذا الذي اتخذ شكل برنامج أو مشروع أيديولوجي اصطدم في أغلب الأحيان بثقل للماضي أشد تعقيدًا. كتب أنطونيو غرامشي عن أصول الريسورجيمنتو قائلًا: «يرى الإيطاليون أن تقليد الكونية الرومانية والقروسطية يعيق تطور القوى الوطنية (البورجوازية) ويتخطى المجال الاقتصادي والبلدي الصرف، أي إن «القوى» الوطنية لم تتحول إلى «قوى» وطنية إلا بعد الثورة الفرنسية والموقع الجديد للبابوية في أوروبا...». وهكذا، أصبحت الثورة

(1) كلمة إيطالية تعني النهضة والانبعاث، استعملت للدلالة على نهضة الثقافة الإيطالية في القرن التاسع عشر وشملت الأدب والسياسة التي أدت إلى توحيد إيطاليا. وتطلَق عمومًا على الفترة الواقعة بين عامي 1815 و1870. (المترجم)

الفرنسية (شأنها شأن اهتداء قسطنطين[2] والهجرة من مكة إلى المدينة والثورة الروسية في عام 1917) نقطة علّام بين الماضي والحاضر أولًا، ثم بين «القَبْل» و«البَعد». وأظهرت ملاحظة غرامشي مدى العلاقة بالماضي - وهذا ما سمّاه هيغل «عبء التاريخ» - وهي أثقل عند بعض الشعوب أكثر منها عند شعوب أخرى[3]. لكن غياب الماضي المعروف والمعترف به، أو رفع الماضي، يمكن أن يكون مصدر مشكلات خطيرة، تتعلق بالذهنية والهوية الجمعيتين: وهذا هو وضع الأمم الفتيّة، ولا سيما الأمم الأفريقية (ن. أسورودوبراج (N. Assorodobraj)). ثمة حالة مركبة تقدّمها الولايات المتحدة التي يمتزج فيها الحرمان من ماض قديم مع العناصر الوافدة المختلفة والمتعارضة أحيانًا من ماضوات سبقت الأميركيين (لا سيما الأوروبية منها) وارتبطت بشتى المكوّنات الإثنية لسكان أميركا الشمالية، إضافةً إلى التأثير المفرط للحوادث القريبة العهد نسبيًا في التاريخ الأميركي (كحرب الاستقلال، وحرب الانفصال،... إلخ). وهي حوادث نائية في تاريخ مؤسطر ما زال بالتالي حاضرًا بقوة في وضع أسطوري[4].

تؤدّي عادات التحقيب الأسطوري بالتالي إلى تفضيل الثورات والحروب وتحولات النظام السياسي، أي التاريخ الحدثي. ونصادف هذه المشكلة مجددًا عندما نتطرق إلى العلاقات الجديدة بين الحاضر والماضي والتي يسعى التاريخ الموسوم بـ «الجديد» إلى إقامتها اليوم. من جانب آخر، نرى أن التعريف الرسمي، الجامعي والمدرسي، للتاريخ المعاصر في بعض البلدان كفرنسا يُجبر اليوم على التكلم على تاريخ للحاضر بهدف التكلم على ماض حديث العهد جدًا وعلى حاضر تاريخي[5].

---

(2) المقصود باهتداء قسطنطين إعلانه المسيحية دينًا للدولة. (المترجم)

(3) Jacques Le Goff, «Il peso del passato nella coscienza collettiva degli italiani,» in: F. L. Cavazza & S. R. Graubard (éd.), *Il caso Italiano, Italia anni'70* (Milano: Garzanti, 1974), pp. 534-552.

(4) Pierre Nora, «Le «Fardeau de l'histoire» aux états-Unis,» dans: *Mélanges Pierre Renouvin, études d'histoire des relations internationales* (Paris: Presses universitaires de France, 1966), pp. 51-74.

(5) «Le Retour de l'événement,» in: Jacques. Le Goff & P. Nora (éd.), *Faire de l'histoire, I. Nouveaux problèmes* (Paris: Gallimard, 1974), pp. 210-228.

إن التمايز بين الماضي والحاضر، الذي نهتم به هنا، هو التمايز الموجود في الوعي الجمعي، لا سيما في الوعي الاجتماعي التاريخي؛ لكن لا بد أولًا من إبداء ملاحظة تتصل بوجاهة هذا التعارض، حيث لا بد أيضًا من الإشارة إلى الماضي/الحاضر في رؤى أخرى تختلف عن رؤى الذاكرة الجمعية والتاريخ.

الحق يقال إن واقع الإدراك والتشطير الخاصين بالزمن بالنسبة إلى قَبْل وبَعْد، لا يقتصر - في المستويين الفردي والجمعي - على التعارض بين الحاضر والماضي، إذ يجب أن يضاف إليهما بُعد ثالث متمثل بالمستقبل. وقد عبّر القديس أوغسطينوس بشكل عميق عن منظومة الأهداف الزمنية الثلاثة هذه قائلًا إننا لا نعيش إلا في الحاضر، لكن هذا الحاضر يتمتع بعدّة أبعاد: «حاضر الأشياء المنصرمة، وحاضر الأشياء الحاضرة، وحاضر الأشياء المستقبلية».

قبل النظر في التعارض بين الماضي والحاضر في إطار الذاكرة الجمعية، لا بدّ من إلقاء نظرة على ما يعنيه هذا التعارض في مجالات أخرى، كعلم النفس، وخصوصًا علم نفس الطفل، والألسنية.

1 - التعارض بين الماضي والحاضر في علم النفس

ربما يكون من الخطأ أن تُنقَل معطيات علم النفس الفردي إلى مجال الوعي الجمعي وأن يُقارَن اكتساب الطفل التحكمَ بالزمن بتطور التصورات الزمنية عبر التاريخ. لكن ذكر هذه المجالات يمكنه تقديم عدد من الإشارات (بطريقة كنائية عمومًا) التي تهدف إلى تسليط الضوء على هذا الملمح أو ذاك في التعارض بين الماضي والحاضر على الصعيدين التاريخي والجمعي.

بالنسبة إلى الطفل، «يعني فهمُ الزمن التحررَ من الحاضر: ولا يعني استباق المستقبل بناءً على الانتظامات غير الواعية للماضي فحسب، بل استعراض مجموعة من الحالات المتباينة التي لا يستقيم جمعُها إلا بحركة تدريجية، من

دون تثبيت ومن دون استكانة»[6]. إن فهم الزمن «يعني في الأساس المقدرة على قَلْب المعطيات». في المجتمعات، يقتضي التمايز بين الحاضر والماضي (والمستقبل) الارتقاء بالذاكرة وتحرير الحاضر اللذين يفترضان وجود تربية، كما يقتضيان إنشاء ذاكرة جمعية تتجاوز الذاكرة الفردية وتسبقها. والفرق الكبير هو أن الطفل - على الرغم من ضغوط البيئة الخارجية - يشكل ذاكرته بشكل شخصي في حين تستمد الذاكرة الاجتماعية التاريخية معطياتها من التقليد والتعليم. لكن الماضي الفردي، بصفته بناءً منظمًا (يُراجع المقالة الخاصة بالذاكرة)، يقترب من الماضي الجمعي. «بسبب تداخل هذه التركيبات، يتمكن أفقنا الزمني من أن يتطور كثيرًا فيتجاوز أبعاد حياتنا الخاصة. إننا نعالج الحوادث التي يوفرها لنا تاريخ مجموعتنا الاجتماعية كما قمنا بمعالجة تاريخنا الخاص. وكلاهما يتمازجان فعليًا: فتاريخ طفولتنا مثلًا هو تاريخ ذكرياتنا الأولى، لكنه أيضًا تاريخ ذكريات أهلنا، ويتطوّر هذا القسم من تطلعاتنا الزمنية انطلاقًا من مجمل هذه الذكريات»[7].

أخيرًا - ما لا ينسحب آليًا على مجال الذاكرة الجمعية، بل يدل على أن تقسيم الإنسان للزمن هو نسق له ثلاثة اتجاهات وليس اتجاهان فقط - يتقدم الطفل في تموضعه المكاني في الماضي والمستقبل على حدّ سواء (مالريو (Malrieu)).

تدلّ دراسة التصرفات الفردية في تعاملها مع الزمن على أن السلوك «الطبيعي» توازن بين وعي الماضي والحاضر والمستقبل، مع غلبة استقطاب وُجهَتُه المستقبل، المتوجَّس منه أو المرغوب فيه.

الاستقطاب المائل نحو الحاضر، وهو استقطاب يتسم به الطفل الصغير الذي «يعيد تشكيل الماضي بناءً على الحاضر» (جان بياجيه) وعند المعتوه الذهني، والمهووس، والمعتقَل السابق الذي تخلخلت شخصيته، نجده عمومًا

---

(6) Jean Piaget, *Le Développement de la notion de temps chez l'enfant* (Paris: Presses universitaires de France, 1946), p. 274.

(7) Paul Fraisse, *Psychologie du temps* (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 170.

عند المسنين وبعض الأشخاص المصابين بجنون الاضطهاد والذين يتوجسون من المستقبل. إن المثال الأكثر شيوعًا هو مثال جان جاك روسو الذي يقول في كتاب **الاعترافات** (*Les Confessions*) إن «خياله المذعور» الذي لم يكن «يريه إلا أشكالًا مريرة للمستقبل» كان يدفعه إلى اللجوء إلى الحاضر: «كان قلبي، المنشغل بالحاضر وحده، يملأ مساحة هذا الحاضر وحيّزه كله».

يؤسس التعارض القائم بين التوجه نحو الحاضر والتوجه نحو الماضي أحد التباينات الكبرى في علم الطباع الذي درسه هيمانس (Heymans) ولو سين (Le Senne) اللذان نظرا إلى الأولوية في الحالة الأولى وإلى الثانوية في الحالة الثانية على أنهما في منزلة بُنى يقوم عليها الطبع البشري[8].

عند مرضى آخرين، يتخذ القلق من الزمن شكل الهروب إلى المستقبل أو شكل الاحتماء بالماضي. ومارسيل بروست خير معبّر، في الأدب، عن حال الاحتماء بالماضي.

2 - الماضي/ الحاضر في ضوء الألسنية

تقدم دراسة اللغات شهادة أخرى ترتبط قيمتها في موضوعنا بالتمايز بين الماضي والحاضر (المستقبل)، تؤدي فيه دورًا مهمًا، ولا سيما على مستوى إستخدام الأفعال، هذا من جهة، وترتبط من جهة أخرى بكون اللغة ظاهرة لها اتصال مزدوج بالتاريخ الجمعي: تتطور - في تعبيرها عن العلاقات الزمنية - عبر العصور، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بوعي الهوية الوطنية في الماضي؛ وقد كتب ميشليه (Michelet) في هذا الصدد: «يبدأ تاريخ فرنسا مع اللغة الفرنسية».

نلاحظ بداية أن التمييز ماضٍ/ حاضر (المستقبل) الذي يبدو طبيعيًا لا يتّسم بالكونية في الألسنية. وسبق لفردينان دو سوسير (Ferdinand de Saussure) أن قال: «إن التمايز بين الأزمنة - المألوف جدًا عندنا - هو عنصر غريب في بعض اللغات: حيث لا يعرف التاريخ حتى التمييز الأساسي جدًا بين الماضي والحاضر والمستقبل. فلا توجد صيغة مستقبل في اللغة الجرمانية الأولى...

(8) Ibid., p. 199.

وتُميّز اللغات السلافية بانتظام ملمحين في الفعل: تمثّل الصيغة التامة (le perfectif) الفعل في كليته، كنقطة لا علاقة لها بأي مستقبل؛ وتمثل الصيغة غير التامة (l'imperfectif) الفعل وهو يتحقق وهو في خط الزمن...»[9]. وتستعيد الألسنية الحديثة هذه الملاحظة، فيقول لايونز: «ليس التمييز بين الماضي/ الحاضر/ المستقبل بسمة كونية» (ج. لايونز (J. Lyons)).

يصرّ بعض الألسنيين على بناء الزمن في التعبير الفعلي، وهو بناء يتجاوز كثيرًا الملامح الفعلية ويرتبط بالمفردات والجملة والأسلوب. يتكلم بعضهم أحيانًا على التوليد الزمني (ج. غيّوم (G. Guillaume)).

نعثر على الفكرة الأساسية للماضي والحاضر بوصفها تركيبًا وتنظيمًا منطقيًا وليس معطى خامًا.

شدد جوزيف فيندريَس (J. Vendryès) كثيرًا على قصور المقولة النحوية للزمن، وعلى التناقضات السيئة التي تنتج من استعمال الزمن في كل لغة. وقال مثلًا: «ثمة نزعة عامة في اللغة تتمثل في استعمال الحاضر في صيغة المستقبل[10]... كما يمكن أيضًا التعبير عن الماضي باستعمال صيغة الحاضر في السرديات، وهذا استعمال شائع تطلق عليه تسمية الحاضر التاريخي[11]... وخلافًا لذلك، يمكن استخدام الماضي للدلالة على الحاضر[12]... ففي الفرنسية، يمكن استخدام صيغة الماضي الشرطية في معرض الحديث عن المستقبل، مثلاً: «لو كُلفتُ بهذه القضية، أنجزها بسرعة»[13] (Si l'on me confiait cette affaire, je l'aurais bien vite terminée...). فالتمييز الماضي/ الحاضر (المستقبل) مرن ويخضع لتلاعبات عديدة.

---

(9) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Publ. par Charles Bailly et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger (Lausanne, Paris: Payot, 1916), p. 162.

(10) أنا ذاهب (j'y vais): أهمّ بالذهاب (Je vais y aller).

(11) وهناك أيضًا المستقبل التاريخي كأن نقول: في عام 410، سينهب البرابرة مدينة روما.

(12) كما في صيغة الماضي المطلق l'aoriste في اللغة اليونانية القديمة: الماضي العمومي.

(13) Joseph Vendryès, *De la probabilité en histoire, L'exemple de l'expédition d'Égypte* (Paris: Albin Michel, 1952), pp. 118-121.

ثمة مرصد على جانب كبير من الأهمية يتمثل بزمن السرد. أكّد هارالد فاينريش (Harald Weinrich) أهمية إبراز هذا الزمن أو ذاك في إظهار السرد. فعندما استخدم دراسة أ. دو فيليتشي (E. de Felice) التي عالجت نصوصًا من القرون الوسطى، لفت فاينريش الانتباه إلى «مطلع السرد» (attaco di raconto)، حيث ميّز بين سرد يبدأ بفعل fuit اللاتيني [حدث أن] وآخر يبدأ بفعل erat [كان يا ما كان]. فإذًا، ليس الماضي ماضيًا فحسب، إذ يسبق في أدائه النصي كل تفسير، ويحمل قيمًا دينية وأخلاقية ومواطنية ...إلخ. إنه الماضي الخيالي للحكاية التي تبدأ بـ «كان يا ما كان...» أو «في ذلك الزمان...» أو الماضي المقدس الذي استعملته الأناجيل بقولها: «في ذلك الزمان...» (In illo tempore...).

في ضوء أفكار فاينريش، درس أندريه ميكيل (A. Miquel) طريقة تعبير إحدى روايات كتاب **ألف ليلة وليلة** عن الزمن، مشيرًا إلى بروز صيغة الماضي في اللغة العربية، أي الماضي المكتمل، مقارنةً بصيغة الزمن التابع أو الفعل المضارع، وهو زمن التلازم والاعتياد الذي يعبّر عن الحاضر (أو الماضي غير المكتمل). وكون الماضي مرجعاً موثوقًا، استخدم ميكيل هذا التحليل ليثبت أن هذه الحكاية تهدف في وظيفتها إلى أن تروي عن عرب محرومين تاريخ عرب منتصرين، وعبر تقديمها لهم ماضيًا يمثل مرجعًا وأساسًا وضمانة ديمومة أبدية[14].

يستطيع النحو التاريخي أيضًا أن يُظهر تطور استعمال الأزمنة الفعلية والتعابير اللغوية الزمنية مشيرًا إلى وجود تطور في التصرفات الجماعية إزاء الماضي كفعل اجتماعي وتاريخي. وكان فرديناند برونو (F. Brunot) قد أشار على سبيل المثال إلى وجود التباس كبير بين الأزمنة في اللغة الفرنسية القديمة إذ لم يكن ثمة تمييز بين الماضي والحاضر (المستقبل)، وإلى أن اللغة الفرنسية ما بين القرن الحادي عشر والثالث عشر شهدت تقدمًا في ما يخص الماضي غير المكتمل، فيما شهدت اللغة الفرنسية الوسيطة (إبان القرنين الرابع عشر

---

(14) André Miquel, *Un Conte des «Mille et une Nuits»: «Ajîb et Gharîb»* (Paris: Flammarion, 1977).

والخامس عشر) في المقابل تحديدًا أوضح للوظيفة الدقيقة للأزمنة(15). ويؤكد بول إمبس (Paul Imbs) كذلك أن اللغة إبان القرون الوسطى، أقلّه في فرنسا، أصبحت أكثر وضوحًا وأكثر تمايزًا في تعبيرها عن المصادفة والفعل المتزامن واللاحق والسابق ...إلخ. وكشف أيضًا عن طرائق مختلفة للنظر والتعبير عن العلاقة القائمة بين الماضي والحاضر بحسب الطبقات الاجتماعية: يرجّح زمن الفلاسفة واللاهوتيين والشعراء بين الافتتان بالماضي والتحفز للانطلاق نحو الخلاص المستقبلي، وزمن الانحطاط والرجاء، وزمن الفرسان الذي هو زمن السرعة لكن يراوح في مكانه فيخلط بين حركات الزمن، وزمن الفلاح الذي هو زمن الانتظام والصبر وزمنٌ ماضٍ يحاول فيه الفلّاح الإبقاء على الحاضر، وزمن البورجوازي الذي هو بالطبع زمن يميّز أكثر فأكثر بين الماضي والحاضر والمستقبل، ويتجه عمدًا نحو المستقبل(16).

أخيرًا، يقوم إميل بنفنيست (E. Benveniste) بتمييز مهم بين: 1) الزمن الفيزيائي والمستدام والموحد الشكل واللامحدود والخطي والقابل للتجزئة عند الطلب، 2) والزمن التزامني أو الحدثي الذي هو زمن التقويم السنوي بصفته الاجتماعية، 3) والزمن اللغوي الذي يرتكز على حاضر هو قيد التعبير، وهو زمن الشخص المتكلم. «الزمن الوحيد الملازم للّغة هو الزمن المحوري للخطاب، وهذا الحاضر هو حاضر متضمّن. كما يحدّد بنفيست مرجعيتين زمنيتين أخريين تتبلوران بالضرورة في دالّ معين، وفي مقابل ذلك تُظهران الحاضر بوصفه خطًا فاصلًا بين ما لم يعد حاضرًا وما سيكون عليه. ولا ترتبط هاتان المرجعيتان بالزمن، بل برؤى حول الزمن تُسقَط إلى الأمس وإلى الغد انطلاقًا من اللحظة الحاضرة»(17).

بما أن الزمن التاريخي يعبِّر عن نفسه في الأغلب بشكل سردي، على مستويي المؤرخ والذاكرة الجمعية معًا، فإنه يتضمّن إحالة ملحّة إلى الحاضر،

---

(15) Ferdinand Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900* (Paris: A. Colin, 1905).

(16) Paul Imbs, *Les Propositions temporelles en ancien français. La Détermination du moment. Contribution à l'étude du temps grammatical français* (Paris: Strasbourg, 1956).

(17) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966).

وتركيزًا ضمنيًا عليه. ويصحّ هذا خصوصًا بالنسبة إلى التاريخ التقليدي الذي استُنسب مدة طويلة باعتباره تاريخًا مسرودًا، أو قصةً محكية. وهنا يكمن الالتباس في الخطابات التاريخية التي تحبّذ الماضي، على ما يبدو، كما يعتمده ميشليه؛ أي اعتبار التاريخ «بعثًا تكامليًا للماضي».

3 - الماضي/ الحاضر في الفكر المتوحش

إذا استعدنا مفردات كلود ليفي - شتراوس (Claude Lévi-Strauss)، يكون التمييز بين الماضي والحاضر في المجتمعات «الباردة» أضعف مما هو عليه في المجتمعات «الساخنة»، ومختلفًا عنه.

هو أضعف لأن الإحالة الأساسية إلى الماضي هي إحالة إلى زمن أسطوري وإلى نشأةٍ وإلى عصر ذهبي[18]، ولأن الزمن الذي يُفترض انقضاؤه بين هذه النشأة والحاضر هو في العموم زمن «مسطَّح» جدًا.

وهو مختلفٌ لأن «خاصية الفكر المتوحش هي أنه فكر غير زمني؛ فهو يريد إدراك العالم بوصفه كلية تزامنية وتعاقبية على حدّ سواء»[19].

يستعين الفكر المتوحش بالأساطير والشعائر، ليقيم علاقة خاصة بين الماضي والحاضر: «تكمن مفارقة التاريخ الأسطوري في أنه مفصول عن الحاضر وموصول به في آن واحد... وبفضل الشعائر، يوضح الماضي «المفصول» عن الأسطورة نفسه بالتحقيب البيولوجي والموسمي من جهة، وبالماضي «الموصول» الذي يجمع بين الأموات والأحياء عبر الأجيال من جهة أخرى»[20].

حين درس العلماء القبائل الأسترالية، ميّزوا بين الشعائر التاريخية

---

(18) Jacques Le Goff, «Età mitiche,» dans: *Storia e Memoria* (Torino: Einaudi, 1986), pp. 227-261.

(19) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), p. 348.

(20) Ibid., p. 313.

والشعائر التكريمية التي «تعيد خلق الجو المقدَّس والخيِّر الذي ساد في الأزمنة الأسطورية - أي في زمن «الحلم» كما يسمّيه الأستراليون - التي تعكس الأبطالَ ومآثرهم كما المرآة»، والتي «تنقل الماضي إلى الحاضر»، إضافةً إلى شعائر الموت «التي تتلاءم مع مسعى معاكس: فبدلًا من تكليف بعض الرجال الأحياء بمهمة تشخيص الأسلاف، تؤمّن هذه الشعائر لرجال ماتوا إمكانية التحول إلى أسلاف»، فينقلون «الحاضر إلى الماضي»[21].

عند قبائل السامو في فولتا العليا، تعبّر الشعائر الخاصة بالموت والهادفة إلى تأخير الوفاة من طريق تقديم الأضاحي، «عن تصور معين لزمن ملازم غير خاضع لقواعد التقطيع الخاص بالتسلسل الزمني»[22]، أو بالأحرى «لاعتبارات زمنية نسبية».

عند قبائل النوير والكثير من البدائيين، يُقاس الماضي بناءً على الفئات العمرية: ثمة ماضٍ أول يرتبط بالمجموعات الصغرى ويتلاشى بسرعة «في المسافات الغامضة للزمن السالف»، وثمة ماضٍ ثان يشكّل «الزمن التاريخي، وهو جزء من الحوادث اللافتة والمهمة عند إحدى القبائل» (كفيضانات المياه والأوبئة والمجاعات والحروب)، وتعود كثيرًا إلى زمن تاريخي سبق أن عاشته المجموعات الصغيرة، ويتحدد على الأرجح قبل خمسين عامًا تقريبًا، ثم يأتي «مستوى من التقاليد» يتجسد فيه التاريخ «في تركيبة أسطورية»، ومن هنا يمتد أفق الأسطورة الصرف الذي يختلط فيه «العالم والشعوب والحضارات» التي وُجدت كلها متزامنة منذ الماضي السرمدي نفسه. وبالنسبة إلى قبائل النوير، «ليس البعد الزمني كثير العمق، ويرقى ما تستطيع القبيلة أن تُدرجه في التاريخ إلى قرن واحد سبق، وإذا حُسب التقليد بشكل جيد فإنه يعيدنا إلى عشرة أجيال أو اثني عشر جيلًا فقط في سلّم الأنساب... حيث نلاحظ قلة العمق الزمني النويري عندما نعلم أن الشجرة

---

(21) Ibid., p. 314.

(22) F. Heritier, «L'Identité samo,» dans: *L'Identité: Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss* (Paris: Bernard Grasset, 1977).

التي خُلقت تحتها البشرية كانت لا تزال منتصبة حتى بضع سنوات خلت في غرب بلاد النوير!»[23].

لكن يتخفّى معنى ماضٍ تاريخي داخل الفكر المتوحش، مع أنه تزامني بصورة عميقة. وظن ليفي - شتراوس أنه يستطيع العثور عليه عند قبائل الأراندا (Aranda) في أستراليا الوسطى من خلال الشارنغات، وهي «قطع حجرية أو خشبية لها أشكال بيضاوية نوعًا ما، فيها حواف مسننة أو محدّبة، وغالبًا ما تنقش عليها علامات رمزية...»، وفيها أوجه تشابه لافتة مع وثائق الأرشيف عندنا.

«تمثل الشارنغا الشهود الملموسين على الحقبة الأسطورية... فإذا أضعنا وثائق أرشيفنا، لا يزول ماضينا: سيبقى معبّدًا بما يمكن أن نسميه نكهته التعاقبية. وسيبقى أيضًا بوصفه ماضيًا، لكن محفوظًا في التصويرات والكتب والمؤسسات المعاصرة وحديثة العهد كلها. وبالتالي، يتمدد هذا الماضي أيضًا في التزامن»[24]. عند بعض أقوام ساحل العاج، يتطور وعي ماضٍ تاريخي جنبًا إلى جنب مع أزمنة عديدة أخرى. ويبدو أن لقبائل الغيري (Guéré) خمسة أنواع مختلفة من المقولات الزمنية: 1) الزمن الأسطوري، وهو زمن السلف الأسطوري الذي يوجد بعده ماض يعود إلى الجدّ الأول الفعلي؛ 2) الزمن التاريخي، وهو عبارة عن ملحمة للعشيرة؛ 3) الزمن الأنسابي الذي يستطيع أن يعود إلى عشرة أجيال فأكثر؛ 4) الزمن المعيوش الذي ينقسم إلى زمن قديم، وزمن شديد القسوة عرف حروبًا قبلية ومجاعات وشظفًا في العيش، وزمن الاستعمار الذي هو زمن يحرِّر ويستعبِد في آن واحد؛ وللمفارقة، يُنظر إلى زمن الاستقلال بوصفه زمنًا قاهرًا بفعل سياسة التحديث؛ 5) الزمن المُسقَط، أي زمن تخيّل المستقبل[25].

---

(23) Edward E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vies et des institutions politiques d'un peuple nilotique* (Paris: Gallimard, 1940), pp. 128-133.

(24) Lévi-Strauss, pp. 316-321.

(25) A. Schwartz, dans: J. Svenbro, «Temps et développement. Quatre sociétés en Côte-d'Ivoire,» dans: *Cahiers de l'ORSTOM*, série sciences humaines, vol. V, no. 3 (1959), pp. 60-61.

4 – نظرات عامة إلى الماضي/ الحاضر في الوعي التاريخي

طرح أريك هوبزباوم أخيرًا مشكلات «الوظيفة الاجتماعية للماضي»، وعرَّف الماضي بأنه الحقبة التي سبقت الحوادث التي يتذكّرها الفرد مباشرة.

اعتبر معظم المجتمعات الماضي أنموذجًا للحاضر، لكن ثمة شقوق في عبادة الماضي هذا، ومنها يتسرّب التجديد والتغيير.

ما هي نسبة التجديد التي تقبل بها المجتمعات في تعلّقها بالماضي؟ توصل بعض النِحَل الدينية إلى عزل نفسه بغية مقاومة التغيير بشكل قاطع. وليست المجتمعات المسماة «تقليدية»، ولا سيما الفلاحية منها، مجتمعات ساكنة على الإطلاق، كما يُظن. لكن، إذا كان التعلق بالماضي يستطيع القبول بأشياء جديدة وبتحولات ما، فغالبًا ما يرتبط معنى التطور الذي يُدركه هذا التعلق بالانحطاط والانحسار. ويتخذ التجديد في المجتمع شكل العودة إلى الماضي: هذه هي الفكرة الأساسية التي تقوم عليها «النهضات».

طرحت حركات ثورية عدة شعار العودة إلى الماضي وتاقت إليه، والمثال على ذلك محاولة زاباتا (Zapata) في المكسيك استعادة المجتمع الزراعي في موريلوس (Morelos) الذي قام قبل محاولته بأربعين عامًا، وشطَب فترة بورفيريو دياز (Porfirio Diaz) وعاد إلى الوضع السابق[26]. لا بدّ من ترك مجال للترميمات الرمزية، كإعادة بناء القسم القديم من مدينة وارسو كما كان قبل الحرب العالمية الثانية. وتستطيع المطالبةُ بالعودة إلى الماضي الاضطلاعَ بمشروعات جديدة جدًا: فاسم «غانا» ينقل تاريخ قسم من أفريقيا إلى قسم آخر بعيد جغرافيًا ومتباين تاريخيًا. وما توصلت الحركة الصهيونية إلى إحياء فلسطين اليهودية السابقة فحسب، بل إلى إنشاء دولة جديدة جدًا هي إسرائيل. وظهرت الحركات القومية، بما فيها النازية والفاشية، التي سعت إلى إنشاء «نظام» جديد جدًا باعتبارها حركات تنادي بالقديم والتقليدي. يُرذل الماضي

---

(26) إميليانو زاباتا (1877–1919): ثوري مكسيكي. حاول مع الفلاحين ذوي الأصول الهندية المحلية استعادة الأراضي من الإقطاعيين. استطاع الهيمنة على جنوب المكسيك، لكنه اغتيل بأمر من الرئيس المكسيكي فينوستيانو كارانزا. (المترجم)

فحسب عندما يُنظر إلى التجديد على أنه حتمي ومرغوب فيه اجتماعيًا. متى وكيف أصبحت كلمتا «جديد» و«ثوري» مرادفتين لـ «أفضل» و«أكثر جاذبية»؟ هناك مشكلتان خاصتان تتعلقان بالماضي، واحدة متصلة بعلم الأنساب وأخرى بمسألة التسلسل الزمني. يكاد الأفراد الذين يشكلون مجتمعًا ما يشعرون دائمًا بضرورة أن يكون لهم أسلاف، وهذا دور من أدوار الرجال العظام. فغالبًا ما تُمسخ عادات الماضي وذوقه الفني ويتبناها الثوريون. أما التسلسل الزمني فيبقى أساسًا بالنسبة إلى المعنى الحديث والتاريخي للماضي، لأن التاريخ هو تغيير موجَّه. ثمة تعايش بين أشكال التسلسل الزمني التاريخي وغير التاريخي، ويجب القبول باستمرار شتى أشكال معنى الماضي. إننا نسبح في الماضي كأسماك في الماء ولا نستطيع أن نُفلت منه (هوبزباوم). وعندما درس فرانسوا شاتليه (F. Châtelet) نشأة التاريخ في اليونان القديمة، حاول تحديد السمات الخاصة بـ «العقل التاريخي».

في البداية، قدّم شاتليه الماضي والحاضر بوصفهما فئتين متماثلتين ومختلفتين في آن.

أ- «يؤمن العقل التاريخي بواقع الماضي ويعتبر أن الماضي، في طريقة وجوده وفي مضمونه نوعًا ما، لا يختلف في طبيعته عن الحاضر. وإذ يعترف بأن المنصرم قد وُجد، فإنه يقبل بأن ما حدث في الماضي قد وقع وأُرِّخ، تمامًا كما الحدث الذي أراه الآن نصب عينيّ. هذا يعني خصوصًا أنه لا يجوز على الإطلاق أن نعالج ما حدث باعتباره متخيلًا غير واقعي، ولا يمكن أن تتماهى بأي شكل من الاشكال لا راهنية المنصرم (والمستقبل) مع لا واقعيته»[27].

ب- لكن الماضي والحاضر يتمايزان أيضًا، بل يتعارضان: «إذا انتمى الماضي والحاضر إلى دائرة الذات، فإنهما موجودان أيضًا في دائرة الآخَرية. وإذا صح أن الحدث الماضي انصرم وأن هذا البُعد يشكّله أساسًا، صحّ أيضًا أن «ماضويته» تميّزه من كل حدث آخر قد يشبهه. إن التاريخ يكرّر نفسه... و«إن

(27) François Châtelet, *La Naissance de l'histoire. La Formation de la pensée historienne en Grèce* (Paris: Éd. de Minuit, 1962), p. 11.

لا جديد تحت الشمس»، وإن الماضي يقدم أمثولات وعبر، أفكار لا يمكن أن تكتسب أي معنى إلا في ذهن لا تاريخي»[28].

ج- أخيرًا، يجب على التاريخ، بوصفه علمًا من علوم الماضي، أن يلجأ إلى طرائق علمية في دراسة الماضي. «لا بد من أن يُدرس الماضي - عندما يعتبر واقعيًا وحاسمًا - دراسة جدية، كلما نُظر إلى الأزمنة المنصرمة كأنها مهمّة جدًا، حيثما تلاحَظ فيه بنية، وحيثما تظهر آثار حالية، فيجب على الخطاب كله الذي يتكلم على الماضي أن يتمكن من أن يُحدِّد تحديدًا واضحًا - وبناءً على وثائق معينة وشهادات معينة - كيف يقدّم مثل هذه الحوادث المتعاقبة، وكيف يُبرز هذه الرواية، وليس تلك. لا بدّ من أن إيلاء تاريخ الحدث ومكانه عناية كبرى، فأي حدث لا يكتسب صفة تاريخية إلا عندما تحدّده تحديدات مماثلة»[29].

لكن، «ما ظهر هذا الحرص على الدقة في دراسة ما قد حدث إلا في بداية القرن الماضي»، علمًا أن «الانطلاقة الحاسمة» أتت على يد ليوبولد فون رانكه (Leopold von Ranke) (1795-1886)، الأستاذ في جامعة برلين بين عامي 1825 و1871[30].

5 - تطور العلاقة «ماضٍ/ حاضر» في الفكر الأوروبي منذ العصر الإغريقي القديم حتى القرن التاسع عشر[31]

نستطيع أن نجمل التصرفات الجمعية إزاء الماضي والحاضر و(المستقبل) بالقول إن تثمين الماضي وفكرة انحطاط الحاضر كانا سائدين إبان العصور الوثنية القديمة، وإن الحاضر في العصر الوسيط كان محصورًا بين عبء

(28) Ibid., vol. 1, p. 12.

(29) Ibid., pp. 21-22.

(30) Ibid., p. 22.

(31) لن نجد هنا إلا ذكرًا ترسيميًا للتصرفات إزاء الماضي والحاضر. ولمزيد من التفصيلات، يجب الرجوع إلى مقالات **العتيق/ الحديث**، **الذاكرة**، **التاريخ** في هذا الكتاب، وإلى مقالات **الانحطاط**، **الأخرويات**، **العصور الأسطورية**، **التقدم والرجعية**، في كتاب *Storia e memoria* لجاك لوغوف.

الماضي والأمل في مستقبل أخروي، وإن الازدهار في عصر النهضة تأسس بالعكس على الحاضر، وإن أيديولوجيا التقدم من القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر أعادت توجيه تثمين الزمن نحو المستقبل.

ينحو الشعور بالزمن في الثقافة اليونانية في اتجاه أسطورة العصر الذهبي أو في اتجاه ذكريات الحقبة البطولية. فنجد مؤرخًا من طراز ثوسيديديس لا يرى في الحاضر إلا مستقبلًا ماضيًا[32]، ويُسقط المستقبل ليصبّ اهتمامه على اللحظة الماضية[33]. تسيطر على دراسة التاريخ الروماني فكرة تقول بأخلاقية القدامى، فالمؤرخ الروماني مدّاح حوادث الماضي (*laudator temporis acti*) على الدوام، كما قال هوراسيوس. فنرى مثلًا أن تيتوس - ليفيوس، في إطار «الإصلاح» الذي قام به أغسطس، يشيد بـ «الماضي السحيق»، ويتقصى في **مقدمته** انحطاط الماضي في الوقت الحاضر: «... فلنتبع ذهنيًا مواقع التسيّب التأريخي، لنتبيّن الصدوع التي ألمّت بالأخلاق، ثم تهدّمها التدريجي، وأخيرًا انهيارها السريع، كي نصل إلى زمننا...».

عندما درس بيير جيبير (P. Gibert) التوراة في نشأة التاريخ، أكد شرطًا واحدًا كي تصبح ذاكرة الماضي الجماعية تاريخًا. فهو أكد معنى الاستمرار، ورأى أنه يستطيع تبيّنه في مؤسسة الملَكية (شاول، داود، سليمان): «يجب إرجاع المعنى الذي اكتسبه بنو إسرائيل من هذا الاستمرار في معرفة ماضيهم إلى المؤسسة الملَكية، فحتى لو امتلكوا - من خلال مدوّنة أساطيرهم - فكرة عن هذا الماضي، وحتى لو توخوا الدقة، فإنّ معنى الاستمرار الثابت ارتبط بالملَكية وحدها»[34]. لكن التاريخ اليهودي، مع التوراة، قد سُحِر بأصوله من جهة (إنشاء يهوه شعبَه ثم قطع عهد معه)، وتوجّهَ من جانب آخر إلى مستقبل قدسي أيضًا: مجيء المسيح، وأورشليم السماوية التي انفتحت، مع النبي أشعيا، على جميع الأمم.

---

(32) Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide* (Paris: Les Belles lettres, 1956).

(33) M. I. Finley, «Thucydide et l'idée de progrès,» *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, vol. XXXV, no. II (1966), pp. 143-191.

(34) Pierre Gibert, *La Bible à la naissance de l'histoire* (Paris: Fayard, 1979), p. 391.

بين الأصول التي كمّدتها الخطيئة الأصلية والسقطة ونهاية العالم وعودة المسيح الذي يجب ألا يربك انتظارُه المسيحيين، سعت المسيحية إلى جذب الانتباه إلى الحاضر. ومن القديس بولس إلى القديس أغسطينوس وصولًا إلى كبار لاهوتيي القرون الوسطى، ستحاول الكنيسة المسيحية أن تركّز أذهان المسيحيين على الحاضر الذي يُعتبر بداية نهاية الأزمان، مع اعتبار تجسّد المسيح محور التاريخ. في نصوص شتى للقديس بولس (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل تسالونيكي، الفصل 4: 16-17؛ رسالة بولس الرسول إلى أهل روما، الفصل 13: 11-12؛ رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي، الفصل 3: 8-10؛ رسالة بولس الرسول إلى أهل روما، الفصل 13: 1-7)، أظهر ميرتشيا إلياده (Mircea Eliade) ملابسات هذا التقويم للحاضر: «سرعان ما برزت نتائج هذا التقويم الضدي **للحاضر** (بانتظار مجيء المسيح، يستمر التاريخ ويجب أن يُحترم). وعلى الرغم من الحلول العديدة التي اقتُرحت منذ نهاية القرن الأول، ما زالت مشكلة الحاضر التاريخي تراود الفكر المسيحي المعاصر»[35].

نرى فعلًا أن الزمن القروسطي سيحشر الحاضر بين توجّهٍ استرجاعي نحو الماضي والانتحاء المستقبلي القوي جدًا عند المؤمنين بنهاية العالم في بداية كل ألفية[36]. وبما أن الكنيسة كبحت الحركات الألفية أو شجبتها، فإنها حبّذت الاهتمام الخاص بالماضي، وعززته بنظرية عصور العالم الستة، حيث رأت أن العالم دخل العصر السادس والأخير، عصر التهالك والشيخوخة. وصرّح غيّوم دو كونش (G. de Conches) في القرن الثاني عشر: «لسنا إلا معلّقين على ما قاله القدامى، ولم نبتكر شيئًا جديدًا». ومفردة قِدَم (antiquitas) مرادفة لمفردة سلطة (auctoritas)، ومفردة قيمة (gravitas)، ومفردة عظمة أو جلال (majestas).

أكد س. ستيلينغ - ميشو (S. Stelling - Michaud) أن الناس في القرون الوسطى الأوروبية حاولوا أن يعيشوا الحاضر مجردًا من زمنيته، ووضعوه في

---

(35) Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses II: de Gautama Bouddha au triomphe du christianisme* (Paris: [s. n.], 1978).

(36) Le Goff, «Escatologia,» *Storia e Memoria*, pp. 262-303.

لحظة ربما تكون هنيهة من هنيهات الأبدية، إذ كانوا يترجّحون بين الماضي والمستقبل. وكان القديس أغسطينوس قد حثّ المسيحي إلى هذه الهنيهة في كتابي **الاعترافات** و**مدينة الله** (XII، ص 12) حيث كتب: «مَن سيوقف هذا الفكر (الطافي على الرغم من تموجات الماضي والمستقبل)، مَن سيثبّته في مكانه ليضفي عليه شيئًا من الاستقرار وليفتحه على حدس روعة الأبدية الدائمة الثبات؟») (**الاعترافات**، XII، ص 11). وقال أيضًا: «سنواتكم هي مثل يوم واحد... ولا يحل اليوم محل الغد، كما أنه لا يلي البارحةَ. إن يومكم الحاضر هو الأبدية» (**الاعترافات**، XI، ص13). وقال في مدينة الله: «إذا قورنت الديمومة المديدة بلحظة من لحظات الأبدية، فإنها لا تساوي شيئًا».

هذا ما عبّر عنه دانتي بشكل رائع، مستعينًا بصورة النقطة كوامضةٍ أبديةٍ:

> «أغرقت لحظةٌ واحدة ذاكرتي في النوم، وكانت أفضل من خمسة وعشرين قرنًا، منذ المأثرة التي أذهلت نبتون عندما لمح ظل أرغو».
> (**الفردوس**، XXXIII، ص 94-96)[37]

كذلك، نرى أن فنّاني العصر الوسيط الذين شغفوا بجاذبية الماضي وبالزمن الأسطوري للفردوس والبحث عن اللحظة المتميزة، أي اللحظة التي تُلزم بالتوجه نحو المستقبل والخلاص أو الدينونة، قد سعوا خصوصًا إلى التعبير عن اللازمنية. لكنهم لجأوا كثيرًا في «توقهم إلى الأبدية» إلى الرمز الذي يربط بين فضاءات الماضي والحاضر والمستقبل. فالمسيحية ديانة شفاعة[38].

الحاضر مقضوم أيضًا، قضمه إنسان العصر الوسيط الذي يجعل الماضي راهناً باستمرار، وخصوصًا الماضي التوراتي، حيث يعيش إنسان العصر الوسيط دائمًا في مفارقة تاريخية، ويجهل الصبغة المحلية ويُلبس الشخصيات القديمة ملابس ومشاعر وتصرفات قروسطية. عندما وصل الصليبيون إلى القدس ظنوا

---

(37) L. Espinasse-mongeret (trad.), dans l'édition bilingue intégrale de *La divine comédie* (Paris: Les Librairies associées, 1965).

(38) J. S. Morgan, «Le Temps et l'intemporel dans le décor mural de deux églises romanes,» dans: *Mélanges offrets a René* Crozet, vol. 1 (Poitiers: Société d'études médiévales, 1966), pp. 531-548.

أنهم يعاقبون جلادي المسيح الحقيقيين. لكن، هل يسعنا القول إن «الماضي لم يُدرس كونه ماضيًا، بل أعيد عيشُه وحُوّل إلى حاضر»[39]؟ أليس الحاضر بالأحرى هو الذي أكله الماضي، لأن هذا الماضي وحده يُلبس الحاضر معناه ومغزاه؟

لكن في نهاية القرون الوسطى، ازداد إدراك الماضي من خلال زمن الأخبار، والتقدّم في التأريخ، وقياس الزمن من طريق الساعات الآلية الكبرى. «تمايز الحاضر والماضي في ضمير العصر القروسطي الأدنى، ليس عبر ملمحهما التاريخي فحسب، بل عبر حساسية أليمة ومأساوية»[40]. وانتاب الشاعرَ فيّون (Villon) إحساسٌ مأساوي بهروب هذا الزمن، وبهذا التنائي الحتمي للماضي.

تبدو النهضة عالقة بين نزعتين متناقضتين. فمن جهة أتاحت أشكال التقدم في قياس الزمن وفي التأريخ وسرد الأخبار تطلعًا تاريخيًا إلى الماضي[41]. ومن جهة أخرى، تمكن الشعور المأساوي بالحياة والموت[42] من أن يقود إلى الأبيقورية[43]، وإلى التمتع بالحاضر، كما عبّر عنه الشعراء انطلاقًا من لورنزو إل مانيفيكو[44] (Lorenzo il Magnifico) وصولًا إلى رونسار[45] (Ronsard).

---

(39) Paul Rousset, «La Conception de l'histoire à l'époque féodale,» dans: *Mélanges d'histoire du Moyen Âge, dédiés à la mémoire de Louis Halphen* (Paris: Presses universitaires de France, 1951), pp. 631.

(40) Richard Glasser, *Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffs* (Munich: Hüber, 1936), p. 95.

(41) Peter Burke, *The Renaissance Sense of the Past* (London: Edward Arnold, 1969).

(42) Alberto Tenenti, *Sens de la mort et amour de la vie à la renaissance en Italie et en France,* traduit de l'italien ([s. l.]: l'Harmattan, 1957).

(43) نسبة إلى الفيلسوف اليوناني أبيكوروس [أبيقور] (341-270 ق م) الذي نادى بمبدأ اللذة والاستمتاع الحسيين والعقليين في آن. (المترجم)

(44) سياسي وكاتب فلورنسي (1449-1492)، من أبرز أعيان عائلة دو ميديشي، كان محسنًا للأدباء والفنانين. كتب الشعر الغنائي والتأملي والروايات والمسرحيات، ويعدّ من أهم ممثلي النهضة الإيطالية. (المترجم)

(45) بيير دو رونسار (1524-1585)، من أشهر شعراء فرنسا إبان القرن السادس عشر وكان أحد مؤسسي تجمّع السابوع Pléiade الشعري الذي أطلق الشعر الفرنسي الحديث. له ديوان Odes (1550-1552) وLes Amours (1552) والأناشيد (1555-1556) وملحمة الفرنسيادا (1572)، واشتهر بعشقه فتاة أحلامه كاساندرا. (المترجم)

أيتها السيدات اللطيفات، أيها الفتيان الأنيقون

أنتم الذين تملأون هذا المكان بأناشيدكم

عيشوا أيامكم بمسرّة

فالشباب يمضي شيئًا فشيئًا[46].

انطلاقًا من كوبيرنيكوس، وخصوصًا من كيبلر وغاليليه وديكارت، أسس التقدم العلمي تفاؤل عصر التنوير الذي أدى إلى تأكيد تفوّق المحدثين على القدامى (يُراجع مقالة **عتيق/ حديث**)، وأصبحت فكرة التقدّم السلك الناقل للتاريخ الذي يميل نحو المستقبل.

توزّع القرن التاسع عشر بين التفاؤل الاقتصادي لأنصار التقدم المادي وتلاشي الأوهام عند المفكرين الذين أحبطتهم عقابيل الثورة الفرنسية وعصر الإمبراطورية. وتوجهت الرومانسية نحو الماضي عن عمد، واهتمت الرومانسية الجنينية إبان القرن الثامن عشر بالأطلال وبالعصور القديمة (الإغريقية والرومانية)، وكان ممثّلها الأكبر فينكيلمان (Winckelmann) (1717-1768)، وهو مؤرخ وعالم آثار ألماني ارتأى أن الفن الإغريقي الروماني هو أنموذج للكمال [تاريخ الفن عند القدامى] (*Histoire de l'art chez les anciens*) (1764) وأطلق سلسلة أثرية شهيرة بعنوان **أوابد قديمة** (*Monuments antiques inédits expliqués et illustrés*) [لم تنشَر من قبل ومشروحة ومدعّمة بالصور] صدرت في روما في عام 1767. وتزامنت مع عمليات التنقيب الأولى في مدينتي هيركولانوم وبومبيي. كرّست الثورة الفرنسية الذوق المنصبّ على العصور القديمة (الإغريقية والرومانية)، وأسهم شاتوبريان في كتابه **عبقرية المسيحية** (1802)، ووالتر سكوت في رواياته التاريخية **إيفانهو** (1819) و**كوينتن دورفارد** (1823)، ونوفاليس في كتابه **المسيحية أو أوروبا** (1823)، في توجيه تذوّق الماضي نحو القرون الوسطى. وازدهرت كثيرًا دُرْجة التروبادور

(46) 41 من أشعار لورنزو إل مانيفيكو، ومن ديوانه **أعمال** (*Opere*).

[الشعراء الجوالون] في المسرح والرسم والصور المطبوعة بماء الفضة والحفر على الخشب والطباعة الحجرية. وقدّمت فرنسا في تلك الفترة «صناعة حقيقية للماضي» (ف. هاسكل F. Haskell)[47] في تجلياتها الفنية. ونستطيع أن نميّز ثلاثة أزمنة قوية. افتتح الأثاري ألكسندر لونوار في عام 1792، في دير لي غران أوغوستان المهجور متحفًا أصبح في عام 1796 «متحف الصروح الفرنسية» الذي أثّر عميقًا في العديد من المعاصرين، ومنهم ميشليه الذي اكتشف فيه ماضي فرنسا. ثم أولى نابوليون فن الرسم التاريخي المكرس لتاريخ فرنسا اهتمامًا كبيرًا. ومن لوحتين فقط في معرضي 1801 و1802، زاد عدد اللوحات التي تصور تاريخ فرنسا إلى 86 لوحة في عام 1814. وفي عام 1833، قرر لويس فيليب ترميم قصر فرساي وتحويله إلى متحف مكرس «لأمجاد فرنسا كلها». اهتم التذوق الرومانسي للماضي الذي غذّى الحركات الوطنية الأوروبية في القرن التاسع عشر بالماضي القانوني والفيلولوجي وبالثقافة الشعبية، وطورته الأيديولوجيا القومية. وأسطع مثال على هذه النزعة هو من دون شك أعمال الأخوين جاكوب (1785-1863)، فيلهلم (1786-1859) غريم[48]، اللذين تميزا بكتابتهما القصص والحكايات المعروفة مثل **حكايات الأطفال والعائلة** (1812)، وأيضًا بوضع كتاب في **تاريخ اللغة الألمانية** (1848) و**معجم ألماني** (1852-1858).

6 - القرن العشرون بين الهوس بالماضي والتاريخ الحاضر والافتتان بالمستقبل

لم ينته تيار نهاية العالم (الألفيّون) في أوروبا إبان القرن التاسع عشر، بل تسلل إلى الفكر الماركسي الذي أراد لنفسه أن يكون علميًا، وإلى الفكر الوضعي: عندما رأى أوغست كونت في كتابه **تقدير مختصر لمجمل الماضي**

---

(47) F. Haskell, «The Manufacture of the Past in XIXth Century Painting,» in: *Past and Present*, no. 53 (1971), pp. 109-20.

(48) باحثان ألمانيان في فقه اللغة خصوصًا، والحكايات والقصص الجرمانية أيضًا، ولا سيما قصص الأطفال كقصة «بياض الثلج والأقزام السبعة». (المترجم)

الحديث (1820) تأكّل المنظومة اللاهوتية والعسكرية وفجر المنظومة العلمية والصناعية الجديدة، قدّم نفسه على أنه يواكيم الفلوري جديد[49].

كما استمر القرن التاسع عشر - وهو قرن التاريخ - مستنهضًا الرومانسية في إحياء الماضي القروسطي[50].

لكن في بداية القرن العشرين، أدت أزمة التقدم[51] الصاعدة إلى مواقف جديدة إزاء الماضي والحاضر والمستقبل.

نجد من جهة أن التعلق بالماضي اتخذ في البداية أشكالًا محتدمة ورجعية، ثم علق القسم الثاني من القرن العشرين بين القلق الذرّي ونشوة التقدم العلمي والتقاني، فعاد إلى الماضي بحنين ونظر إلى المستقبل بخشية أو أمل. بيد أن المؤرخين، ممن اقتفوا أثر ماركس، سعوا إلى إقامة علاقات جديدة بين الحاضر والماضي.

كان ماركس قد فضح العبء الذي يشلّ حركة الماضي - وهو ماضٍ يقتصر على الإشادة بـ «الذكريات الكبرى» - عند الشعوب، ومنهم الفرنسيون، حيث كتب: «تكمن مأساة الفرنسيين، كمأساة العمال، في الذكريات الكبرى. فلا بدّ من أن تضع الحوادث حدًا وبشكل نهائي لهذا التقديس الرجعي للماضي» (رسالة إلى سيزار دو بايب (César de Paepe)، في 14 أيلول/ سبتمبر 1870). وفي نهاية القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين، كان تقديس الماضي هذا أحد العناصر الأساسية لأيديولوجيات اليمين، وأحد مكوّنات الأيديولوجيتين النازية والفاشية.

---

(49) يواكيم دو فلور (1130-1202) (Joachim de Flore): راهب متصوف إيطالي عبّر في كتابه **تطابق العهدين** عن عصور التاريخ الثلاثة: عصر الأب (المتمثل بالشريعة وبالعهد القديم) وعصر الابن (المتمثل بالإيمان والعقيدة) وعصر الروح القدس (المتمثل بالكنيسة). واقتبست الرهبنة الفرانسيسكانية بعض أفكاره، ولا سيما تلك التي تدعو إلى الفقر الإنجيلي. (المترجم)

(50) F. Graus, *Lebendige Vergangenheit. Uberlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter* (Cologne,Vienne: Böhlau, 1975).

(51) Jacques Le Goff, «Progresso/Reazione,» in: *Storia e Memoria*, pp. 187-224.

يتماشى اليوم أيضًا تقديس الماضي مع التقليد الاجتماعي المحافظ، ويُدرجه بيار بورديو (P. Bourdieu) خصوصًا في المقولات الاجتماعية المنحسرة: «تنحسر طبقة أو جزء من طبقة، أي تتوجه نحو الماضي، عندما تصير بجميع خصائصها عاجزة عن استنساخ ظرف معين أو شرط معين...»[52].

من جانب آخر، دفع تسارع التاريخ جماهيرَ الأمم الصناعية إلى التشبث الملتاع بجذورها؛ ومن هنا نشأت موضة تقليد القديم، كما نشأ حبّ التاريخ وعلم الآثار، والاهتمام بالفولكلور، وصيحة الإثنولوجيا، والتولع بالتصوير الخلاق للذاكرة والذكريات، وإعلاء شأن مفهوم التراث.

في مجالات أخرى، أدى الاهتمام بالماضي وبالديمومة دورًا متعاظمًا، في الأدب مع بروست وجويس، وفي الفلسفة مع برغسون، وفي علم جديد هو التحليل النفسي. وتبدّت نفسية الإنسان بصورة فعلية وكأنها خاضعة للذكريات غير الواعية، وللتاريخ الغارق في أغوار الأفراد، وللماضي السحيق، ماضي الطفولة المبكرة. لكن ماري بونابرت[53] أنكرت الأهمية التي يمنحها التحليل النفسي للماضي عندما استشهدت مثلًا بفرويد قائلة: «لا تخضع عمليات المنظومة غير الواعية للزمن، أي لا تنتظم زمنيًا، ولا يُعدَّل فيها الزمن المنساب، وهي بالتالي عمليات لا تتصل بالزمن، ذلك أن العلاقة بالزمن ترتبط بعمل المنظومة الواعية».

عارض جان بياجيه الفرويدية بنقد آخر، إذ رأى أن الماضي الذي تتداوله تجربة التحليل النفسي ليس ماضيًا حقيقيًا بل ماضٍ أعيد بناؤه: «ما تقدّمه لنا هذه العملية هو المفهوم الحالي الذي يكونه الشخص عن ماضيه، وليس المعرفة المباشرة بهذا الماضي... وكما قال إريكسون (Erikson)، على ما أعتقد، وهو محلل نفسي غير تقليدي، وأشاطره الرأي تمامًا، يُعاد بناء الماضي تبعًا

(52) Pierre Bourdieu, *La Distinction: Critique sociale du jugement* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1979), p. 530.

(53) Marie Bonaparte, «L'Inconscient et le temps,» dans: *Revue française de psychanalyse*, vol. 11 (1939), p. 73.

للحاضر، ولا سيما أن الماضي يشرح الحاضر. فثمة تفاعل، في حين ترى الفرويدية التقليدية أن الماضي هو ما يحدد السلوك الراهن للإنسان البالغ. فكيف نعرف هذا الماضي؟ نعرفه من طريق الذكريات التي تبنى في سياق معين، وهو سياق الحاضر وبناءً على هذا الحاضر»[54].

في المحصلة، يندرج التحليل النفسي الفرويدي في حركة كبرى معادية للتاريخ، تنحو إلى نفي أهمية الصلة بين الماضي والحاضر، وتمتدّ جذورها - للمفارقة - إلى المدرسة الوضعانية. بدا التاريخ الوضعاني، بطرائقه العلمية المتنامية في التأريخ ونقد النصوص، وكأنه يمكّن من دراسة جيدة للماضي، وكان يجمّد التاريخ في الحدث ويلغي الديمومة. في إنكلترا، كان التاريخ الأوكسوني[55] يؤدي إلى النتيجة نفسها بطرائق أخرى. وكان تصريح فريمان (Freeman) المعروف «إن التاريخ هو سياسة الماضي والسياسة هي تاريخ الحاضر» يُفسد العلاقة بين الماضي والحاضر. وعندما أعلن غاردينر (Gardiner) (1829-1902) «أن مَن يدرس مجتمع الماضي يؤدي خدمات جليلة لمجتمع الحاضر شريطة أن يصرف نظره عن المجتمع الحالي»، ذهب في الاتجاه عينه[56]. لكن هذه الأقوال لا تهدف إلا إلى الاحتراس من المفارقة التاريخية، وهي على جانب كبير من التفاهة أو تقطع كل صلة عقلية بين الحاضر والماضي. وكان للمدرسة الوضعانية موقف آخر في فرنسا، خصوصًا عندما توصلت إلى إنكار الماضي الذي ادّعى الفرنسيون تقديسه. إنه «التوق إلى الديمومة» الذي ظهر بأسلوب علماني. في القرن الثاني عشر، ظن أوتون دو فريسينغ (Otton de Freising) أن التاريخ قد توصّل إلى غاياته وتوقف، بتطبيق النظام الإقطاعي الذي كانت تُشرف عليه الكنيسة. وكان المؤرخون الوضعانيون يعتبرون أن تاريخ فرنسا، مع الثورة الفرنسية ثم مع الجمهورية، قد بلغ قمّة تقدّمه. وهذا يتطابق مع ما قاله ألفونس دوبرون (A. Dupront) بنباهة: انتهت الديمومة بعد 1789 و1870 «لأن الشكل

---

(54) Jean-Claude Bringuier, *Conversations libres avec Jean Piaget* (Paris: R. Laffont, 1977), p. 181.

(55) نسبة إلى مدينة أوكسفورد. (المترجم)

(56) Arthur Marwick, *The Nature of History* (Londres: Macmillan Press, 1970), pp. 47-48.

الجمهوري كرّس بشكل نهائي عبقرية فرنسا الثورية». وبدا أن الكتب المدرسية اعتبرت أن التاريخ أصاب هدفه، وأنه توصل إلى الاستقرار الأبدي: «الجمهورية وفرنسا هما ولداي، وهما الاسمان اللذان يجب أن ينغرسا في صميم قلوبكم. يجب أن يكونا موضع حبكم الدائم وموضع امتنانكم الأبدي». أضاف دوبرون: «بدأت مسحة الخلود تحيط بفرنسا»[57].

من ناحية أخرى، دفعت بعض التوجهات العلمية الجديدة، كالتحليل النفسي وعلم الاجتماع والبنيوية، إلى البحث عن العنصر اللازمني وإلى إخلاء الماضي. وبحسب فيليب أبرامز (Philip Abrams)، إذا كان علماء الاجتماع (والإناسة) قد انتسبوا إلى الماضي، فقد كان مسعاهم بالفعل لاغيًا للتاريخ: «لم يكن المهم هو معرفة الماضي، بل تحديد فكرة عن الماضي يمكن اعتمادها عنصرًا في معادلة فهم الحاضر»[58]. تصدى متخصصون في العلوم الإنسانية اليوم لإلغاء الماضي. فعلى سبيل المثال، تساءل المؤرخ جان شينو (J. Chesneaux): أنلغي الماضي تمامًا؟ هذه هي أمنية عدد كبير من الثوريين أو الفتيان الذين يحرصون على الانعتاق من القيود كلها، بما فيها قيد الماضي. لم يَخْفَ على شينو أن الطبقات المسيطرة تتلاعب بالماضي. وهو رأى لذلك أن على الشعوب، ولا سيما شعوب العالم الثالث، أن «تحرر الماضي». لكن ينبغي عدم إهمال هذا الماضي، بل يجب توظيفه في الصراعات الاجتماعية والوطنية: «إذا كانت الطبقات الشعبية ترى في الماضي قيمة ما، فهذا يتم على السفح الآخر من الحياة الاجتماعية، عندما ينخرط مباشرة في صراعاتها»[59]. لكن انخراط الماضي في السياسة والكفاح الثوري يثير بلبلةً بين الموقفين اللذين يمكن أن يتخذهما المؤرخ من الماضي، مع مراعاته ألا يخلط بينهما، أي بين موقفه العلمي وهو صاحب مهنة، والتزامه السياسي وهو الإنسان والمواطن.

(57) Alphonse Dupront, «Du Sentiment national,» dans: Michel François (éd.), *La France et les français* (Paris: Gallimard, 1972), p. 1466.

(58) Philip Abrams, «The Sense of the Past and the Origins of Sociology,» in: *Past and Present*, no. 55 (1972), pp. 18-32.

(59) Jean Chesneaux, *Du Passé faison table rase? À propos de l'histoire et des historiens* (Paris: Maspero, 1976), p. 32.

ينطلق عالم الأنثروبولوجيا مارك أوجيه (M. Augé) أيضًا من معاينة الجانب القمعي للذاكرة والتاريخ، ومن التحذير من الماضي أو من المستقبل: «إنه الماضي كإكراه». أما المستقبل، «فإن أنواع الأخرويات وأشكال التنبؤ تصرّف الإكراه بصيغة المستقبل السابق، مرجئة ظهور العلامات التي ستعبر، متى حان الأوان، عن ضرورة راسخة في الماضي»[60]. لكن، «أن يكون للتاريخ معنى، فهذا مطلب كل مجتمع حالي... وفي جميع الأحوال، يمرّ مطلب المعاني بتفكير يتعلق بالماضي»[61]. ما يَلْزم إذًا بالنسبة إلى الحاضر هو أن يُقرأ الماضي قراءات عديدة ومستمرة، وأن يتقبل هذا الماضي دائمًا إعادة النظر فيه.

تنطلق إعادة النظر في الماضي من الحاضر، وهذا ما سمّاه شينو «قلب العلاقة بين الماضي والحاضر»، ووجد أصلها عند ماركس في كتاب *Grundrisse* (مقدمة عامة في نقد الاقتصاد السياسي)، حيث قال: «إن المجتمع البورجوازي هو التنظيم التاريخي الأكثر تطورًا وتنوعًا، وإن المقولات التي تعبّر عن علاقات هذا المجتمع وتؤمّن فهمًا لبنيته تمكّننا في الوقت نفسه من إدراك بنية الإنتاج وعلاقاته في المجتمعات الماضية». وأكّد هنري لوفيفر «أن ماركس أشار بوضوح إلى مسار الفكر التاريخي، إذ ينطلق المؤرخ من الحاضر... ومسعاه متواتر أولًا. إنه ينتقل من الحاضر إلى الماضي، وبعدئذٍ يعود إلى الحاضر الذي سبق أن حلّله وعرفه، بدلًا من أن يعالج في تحليله كلّيةً ضبابية»[62].

نرى أيضًا أن مارك بلوخ قدّم للمؤرخ منهجًا يقوم على حركتين: فهم الماضي انطلاقًا من الحاضر، قال: «ينشأ عدم فهم الحاضر حتمًا من جهل الماضي. لكن ليس من النافع أن ينهك المرء نفسه في فهم الماضي، إن لم يكن يعرف شيئًا عن الحاضر»[63]. ومن هنا أهمية النهج المكرر في التاريخ: «ربما

(60) Marc Augé, *Symbole, fonction, histoire. Les Interrogations de l'anthropologie* (Paris: Hachette, 1979), p. 149.

(61) Ibid., pp. 151-152.

(62) Henri Lefebvre, *La Fin de l'histoire* (Paris: Minuit, 1970).

(63) Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris: Armand Colin, 1949; 1974), p. 47.

يكون الخطأ فادحًا إذا اعتقدنا أن النظام الذي يتّبعه المؤرخون في تقصياتهم، يجب أن ينسحب بالضرورة على الحوادث التي يتقصونها. وريثما يعيدون للتاريخ حركته الحقيقية، غالبًا ما يكون في مصلحتهم أن يبدأوا بقراءته، كما قال ميتلاند (Maitland)، «بشكل مقلوب»».

دفع هذا الفهم للعلاقات بين الماضي والحاضر، الذي أدى دورًا كبيرًا في مجلة **الحوليات** (*Annales*) التي أسسها لوسيان فيفر ومارك بلوخ في عام 1929، المجلةَ التاريخية البريطانية *Past and Present* إلى اقتباس اسمها من الـ *Annales*، حيث أعلنت في عددها الأول الصادر في عام 1952: «منطقيًا لا يستطيع التاريخ أن يفصل دراسة الماضي عن دراسة الحاضر والمستقبل...».

يجذب المستقبل والماضي (يُراجع كتاب **المؤرخ بين عالم الأعراق ودارس المستقبل**[64] (*L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue*) الناس اليوم الباحثين عن هويتهم ويسحرانهم أكثر من أي وقت مضى. لكن النظريات الأخروية القديمة ونهايات العالم الألفية القديمة أيضًا تنشأ من جديد، وتتغذى بطعام جديد يتمثل بقصص الخيال العلمي. تتطور **الدراسات المستقبلية**، لكن هناك فلاسفة وعلماء بيولوجيا يقدمون لإدخال التاريخ في المستقبل إسهامات رائعة. على سبيل المثال، تقصّى الفيلسوف غاستون برجيه (Gaston Berger) فكرة المستقبل والموقف الاستباقي. وانطلاقًا من ملاحظته أن «البشر لم يعوا معنى المستقبل إلا في وقت متأخر»[65]، ومن عبارة بول فاليري (Paul Valéry) «ندخل في المستقبل ماشين القهقهرى»، طرح فكرة ارتداد الماضي إلى المستقبل واتخاذ موقف من الماضي الذي لا يتنكّر لا للحاضر ولا للمستقبل، والذي - على العكس من ذلك - يساعد في استباقه والتحضير له.

---

(64) F. Hincker & A. Casanova (éd.), *L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue* (Séminaire international de Venise, 1971) (Paris-La Haye: [s. n.], 1972).

(65) Gaston Berger, *Phénoménologie du temps et prospective* (Paris: Presses universitaires de France, 1964), p. 227.

في نهاية كتابه **من البيولوجيا إلى الثقافة**، دقّق عالم البيولوجيا جاك روفييه في استشراف المستقبل و«ندائه». ورأى أن البشرية تقف على حافة «قفزة جديدة من التطور»[66]. ربما نقف الآن أمام تحوّل عميق وشيك في العلاقات بين الماضي والحاضر.

في كل حال، جعل تسارعُ التاريخ التحديد الرسمي للتاريخ المعاصر أمرًا لا يطاق. يجب استيلاد تاريخ معاصر حقيقي، تاريخ للحاضر. ويَفترض ذلك أن تاريخ الماضي انتهى، وينبغي التخلص من «تاريخ» يستند إلى قطيعة واضحة بين الحاضر والماضي، كما يجب التخلي عن «التنازل أمام معرفة الحاضر في لحظة معينة يغيّر فيها الحاضر طبيعته ويهتم بالعناصر التي يمسك بها العلم بغية معرفة الماضي»[67].

(66) Jacques Ruffié, *De la biologie à la culture* (Paris: Flammarion, 1977), p. 569.

(67) Pierre Nora, «Présent,» dans: Jacques Le Goff, Roger Chartier & Jacques Revel (éds.), *La Nouvelle histoire* (Paris: Retz, 1978), p. 468.


telegram @soramnqraa

عتيق (قديم) حديث



1 - ثنائي غربي وملتبس

مع أننا نستطيع أن نجد للثنائي «عتيق/ حديث» مكافِئات في حضارات أخرى وفي كتابات تاريخية أخرى، فإنه مرتبط بتاريخ الغرب. خلال الفترة التي سبقت التصنيع، من القرن الخامس إلى القرن التاسع عشر، أعلَنَ هذا الثنائي تعارضًا ثقافيًا احتل واجهة المشهد الفكري، منذ نهاية القرون الوسطى وصولًا إلى عصر التنوير. وفي منتصف القرن التاسع عشر، تحوّل مع ظهور مفهوم الحداثة كردّة فعل ملتبسة للثقافة على عدوان العالم الصناعي. وفي النصف الثاني من القرن العشرين، تعمّمَ هذا الثنائي في الغرب، في حين تسلّل في أمكنة أخرى، وخصوصًا في العالم الثالث، متوسلًا فكرة التحديث التي نشأت بعد الاتصال بالغرب.

تطور التعارض بين «عتيق وحديث» في سياق ملتبس ومركّب. **أولًا**، لأن لا تعارض دائمًا بين المفردات والمفاهيم، فقد استُبدلت كلمة عتيق بكلمة قديم وتقليدي، واستُبدلت كلمة حديث بكلمة قريب العهد أو جديد. **وثانيًا**، لأن مضامين مدّاحة أو سلبية أو حيادية صاحبتهما. عندما ظهرت كلمة «حديث» في اللغة اللاتينية المتأخرة، لم تحمل إلا معنى «حديث العهد»، وحافظت عليه طوال العصر الوسيط؛ أما كلمة «عتيق» فربما عنت «ما يعود إلى الماضي»، وتحديدًا الى تلك الحقبة من التاريخ التي أطلق عليها الغرب منذ القرن السادس عشر اسم «العصور العتيقة»، أي الحقبة التي سبقت انتصار المسيحية في العالم الإغريقي - الروماني، والتي تراجع فيها عدد السكان تراجعًا كبيرًا، وانتكس الاقتصاد والثقافة في الفترة الأولى من العصر الوسيط، وتميّزت بتراجع الرق وبالتريف الشديد.

أما كتابة التاريخ التي انتشرت في الغرب ابتداءً من القرن السادس عشر، والتي أكبّ عليها المتبحرون ثم الأساتذة الجامعيون، فقسّمت التاريخ إلى ثلاث مراحل: العتيقة والقروسطية والحديثة (بالألمانية Neuere)، حيث لا يحيل كلّ من هذه النعوت الثلاثة في الأغلب إلا إلى فترة زمنية محددة، فصارت كلمة «حديث» تتعارض مع كلمة «قروسطي» أكثر من تعارضها مع كلمة «عتيق». وأخيرًا، نرى أن شبكة القراءة هذه في قراءة الماضي لا تتطابق دائمًا مع أفكار الناس الذين عاشوا ذلك الماضي. عندما تكلم ستيفان سفييزافسكي (Stefan Swiezawski) عن ترسيمتي «الطريقة العتيقة والطريقة الحديثة» اللتين هيمنتا منذ القرن التاسع عشر على تحليل مؤرخي الأفكار في نهاية القرون الوسطى، رأى أن «الكتابة التاريخية العقائدية في تلك الفترة لم تعتمد هذا النمط إلا بكثير من التحفّظ والتقيّد»، وأضاف قائلًا: «ليست هذه الترسيمة عامة لا في الزمان ولا في المكان؛ ولا يتطابق دائمًا مفهوما التقدم والحيوية اللذان كانا سائدين مع ما اعتُبر وقتئذ جديدًا، حيث تضمن مفهوم الثنائي «حديث - قديم» ملابسات تُبقي المؤرخ مرتبكًا»[1].

أخيرًا، بوسع الحداثة أن تتخفى أو أن تتبدّى بألوان الماضي، وبلون العصور العتيقة أيضًا. وهذه سمة من سمات النهضات، خصوصًا النهضة الكبرى التي ظهرت في القرن السادس عشر. ونرى اليوم أن الاسترجاعية (mode rétro) هي إحدى مكوّنات الحداثة.

2 - مشكلة هذا الثنائي الكبرى هي كلمة «حديث»

إذا كانت كلمة «عتيق» تفسد اللعبة، لأنها اختصت، إلى جانب معنى «القديم»، بالإحالة إلى فترة العصور العتيقة، فإن كلمة «حديث» هي التي تمسك بزمام اللعبة في هذا الثنائي. يرتبط رهان التضاد عتيق-حديث بموقف الأفراد والمجتمعات والعصور من الماضي، من ماضيها هي. ففي المجتمعات

(1) A. Zimmermann, *Antiqui und Moderni: Traditionsbewasstgein und Fortschrittsbewusstsein im Späten Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalo (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1974).

الموسومة بأنها تقليدية، تشكّل العصور العتيقة قيمة مؤكّدة، ويسيطر عليها القدامى أو المسنّون المؤتمنون على الذاكرة الجمعية، فهم ضامنو الأصالة والمِلكية. وتتوجه تلك المجتمعات نحو نصائح القدامى ومجالس الشيوخ وسلطة الأسلاف الملطّفة باللجوء إلى أشجار النارَجيل. فعند قبيلة ألادجان (Alladjan) في ساحل العاج قبل الفترة الاستعمارية، كان زعيم العشائر الأوحد هو الـ «نانان» (Nanan)، الأقدم بين المعمّرين، وكان الأكوبيوتيه (Akoubêoté) أو زعماء القرى يعيَّنون آليًا بناءً على المعيار العمري. وفي القرون الوسطى، في البلدان التي تعتمد القانون العُرفي، كان قِدَم الحق الذي يؤكده الأعضاء الأكبر سنًا في الجماعة يعتبر حجّة قانونية دامغة. لكن يجب ألا يخطر في بالنا أن السن المتقدم في العصور العتيقة لا يتضمن جانبًا سلبيًا. فإلى جانب احترام الشيخوخة، ثمة احتقار للهرم المتهالك. ولوحظ تأثيل خاطئ يقارب بين الكلمتين اليونانيتين: مسنّ (gérôn)، وشرف (géras). وذكّر الألسني إميل بنفنيست بضرورة ربط كلمة gérôn بكلمة Jarati السنسكريتية التي تعني «متهالك». وأضاف: «صحيح أن الشيخوخة محاطة بالاحترام، وأن الشيوخ يشكلون مجلس القدامى أو مجلس الشيوخ؛ لكنهم لم يحظوا أبدًا بالمكرمات الملكية، فلا يوجد امتياز ملكي لأي مسنّ أو لأي géras بالمعنى الدقيق للكلمة»[2]. في المجتمعات المحاربة، يُشاد بالرجل البالغ، تعارضًا مع الطفل والمسنّ، كما في اليونان القديمة، ويظهر ذلك أيضًا عند هيزيود. فالعصران الذهبي والفضي عصرا حيوية ونشاط، عصران يجهلان الفتوة والشيخوخة، في حين أن العصر الحديدي هو عصر الشيخوخة التي، إن استسلمت للهيبريس [للشطط] (Hubris)، تنتهي بالموت الذي يضرب البشر الذين وُلدوا مسنين بأصداغ غزاها الشيب. وبمجاز أعمار الحياة، ساهمت كلمة «عتيق» بالتالي في مفهوم عالق بين الحكمة والشيخوخة الهرمة.

لكن كلمة «حديث» هي التي ولّدت الثنائي ولُعبَته الجدلية. فمن الشعور بالقطيعة مع الماضي نشأ الوعي بالحداثة. هل يحق للمؤرخ أن يعترف

---

(2) Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2 (Paris: Éditions de Minuit, 1968), pp. 48-49.

بالحديث حيث لم يشعر أناس الماضي بشيء من هذا القبيل؟ إذا صحّ القول، انتاب المجتمعات التاريخية، حتى وإن لم تدرك أي شيء عن مدى التحولات التي عاشتها، شعور الحديث ونحتت مفردات الحداثة في الانعطافات الكبرى لتاريخها. ونشأت كلمة «حديث» عندما انهارت الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس؛ وأُسس تحقيب التاريخ إلى عتيق وقروسطي وحديث في القرن السادس عشر الذي نوّه هنري هاوسر (Henri Hauser) بـ «حداثته»؛ وأطلق تيوفيل غوتييه (Théophile Gautier) وبودلير مقولة الحداثة في فرنسا إبان الإمبراطورية الثانية بعد أن اشتد ساعد الثورة الصناعية؛ فراح علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة ينشرون فكر التحديث ويناقشونه في أعقاب الحرب العالمية الثانية، في سياق زوال الاستعمار وبروز العالم الثالث. ومرت دراسة الثنائي «عتيق (قديم) - حديث» بتحليل لحظة تاريخية كانت قد أفرزت فكرة الحداثة وأنشأت في الوقت عينه كلمة «عتاقة»، إما تشهيرًا بها وإما رفعًا من شأنها، وإما تمييزًا لها عن غيرها وإبعادها فحسب، حيث يؤتى على ذكر الحداثة لتعزيزها كما للتشهير بها.

3 - التباس العتيق (القديم): العصر العتيق في الحضارتين الإغريقية والرومانية والحضارات الأخرى

لئن دار جلّ الكلام حول «الحديث»، فلأنّ المضمون التاريخي الذي اكتسبته كلمة «عتيق (قديم)» في عالم الثقافة الغربية قد ناء بثقله في صراع «الحديث» ليحقق طفرة في عالم القيم.

أخذت كلمة «حديث» المعنى الحيادي لكلمة «حديث العهد»، فكان أن أخذت كلمة «عتيق» معنى القديم أو أحالت إلى فترة مختلفة عن العصور الإغريقية والرومانية العتيقة، وهي عصور عُظّمت تارةً وازدريت طورًا.

على هذا النحو، تكلم العصر الوسيط وعصر النهضة على الحيّة العتيقة (antiquus serpens) للدلالة على الشيطان، وعلى الأم العتيقة (antiqua mater) للدلالة على الأرض، بمعنى يبدو حياديًا ويدل على أصول البشرية فحسب،

لكن بمحمول انتقاصي في الحالة الأولى، أي قِدم الشرير الذي يفاقم خبثه وأحابيله، وبمحمول الأرض الذي يضفي عليه فضائل أرفع.

رأت المسيحية أن كلمة القديم في «العهد القديم» أو «الناموس القديم» (وكلمة «قديم/ قديمة» هنا تتعارض مع كلمة «جديد/ جديدة» ولا تتعارض مع كلمة «حديث/ حديثة») تفسَّر بأسبقية العهد القديم [التوراة] على العهد الجديد [الإنجيل]، لكنها تحمل شحنة مزدوجة. في أول وهلة، وبما أن الناموس الجديد حل محل الناموس القديم، وبما أن المحبة (*caritas*) أخذت مكان العدل الذي تفوقه سموًا، فإن الناموس القديم هو أدنى من الناموس الجديد، مع أنه مزيّن بفضائل القدم والأصول الأولى. فعمالقة العهد القديم يتفوقون على بشر العهد الجديد، حتى وإن لم يُعتبروا أقزامًا، كما فعل جان دو ساليزبوري (J. de Salisbury) في أحد نصوصه التي تعود إلى القرن الثاني عشر، والتي نسب فيه أبّوته إلى القديس برنار دو شارتر[3] («نحن أقزام تسلّقنا على أكتاف العمالقة...»). وتوجد زجاجيّة ملوَّنة (vitrail) في كاتدرائية شارتر تعود إلى القرن الثالث عشر تعبّر عن ذلك، يظهر فيها الإنجيليون صغار القامة ويجثمون فوق أكتاف الأنبياء الكبار.

في الفترة التي كانت فيها كلمة «عتيق» تعني بشكل نهائي العصور الإغريقية والرومانية العتيقة وتجمع القيم التي أضفاها مفكرو عصر النهضة عليها، راح مثقفو التيار الإنسانوي يطلقون عبارة «كتابة عتيقة» على الكتابة المسمّاة «كارولينا»[4] في القرنين العاشر والحادي عشر. حاول سالوتوري (Salutori) على سبيل المثال الحصول على مخطوطات للفيلسوف واللاهوتي الفرنسي آبيلار (Abelard) المكتوبة بالحرف العتيق (en antica). ويرى روبير إتيان

(3) برنار دو كليرفو (1091-1153): راهب ساهم في تأسيس فرسان الهيكل، أصبح عظيم الشأن خصوصًا بعدما صار مستشارًا للبابا أوجينيوس الثالث. ألف مجموعة من الأناشيد في تكريم مريم العذراء. وهو أحد آباء الكنيسة الغربية. (المترجم)

(4) هي شكل من أشكال الأبجدية اللاتينية، أطلقه شارلمان في عام 770 وانتشر في الكتابة الغربية حتى القرن الثاني عشر الذي شهد شكلاً جديدًا سمّي بالكتابة القوطية. أقدم مثال على «كارولينا» هو كتاب **الأناجيل الأربعة** المحفوظ في المكتبة الوطنية في باريس. (المترجم)

أن لكلمة «على الطريقة العتيقة» (à l'antique) في اللغة الفرنسية معنى انتقاصيًا، لأنها مرتبطة بالعصر العتيق «الفظ»، أي بالعتاقة الغوطية إبان القرون الوسطى.

لكن، اعتبارًا من عصر النهضة عمومًا، ولا سيما في إيطاليا، صارت كلمة antique (*antico*) تُحال إلى حقبة بعيدة ومثالية، أكل الدهر عليها وشرب، لسوء الحظ. فقاموس *Grande Dizionario della Lingua Italiana* (في مقالة *Antico*) يقدّم الاستشهادات اللافتة المقتبسة عن الشاعر بترارك (Pétrarque)، والتي تقول: «ترفع الفضيلة السلاح في وجه الحظوة/ ويُبرز قتالهما أن لا القيمة العتيقة/ ولا القلب الإيطالي قد ماتا»[5]. يقول الشاعر آريوستو (Ariosto) (1474-1533): «ما أعظم شأن الفرسان العتاق!»[6]. ويقول الرسام والكاتب فاساري (Vasari) (1511-1574): «إنها عمارة رائعة جدًا في جميع أجزائها لأنها قلّدت الأسلوب العتيق تقليدًا ممتازًا»[7]. ويقول الكاتب ليوباردي (Leopardi) (1798-1837): «نُعجب برفعة العتيق في جميع هذه النصوص النثرية»[8].

نرى أن كلمة «عتيق»، في معظم اللغات الأوروبية، قد ابتعدت عن جميع الكلمات الشبيهة بها والتي ترفع من شأن القِدم، خصوصًا كلمة «عجوز» التي على العكس أضحت سلبيّة المعنى. وحتى في فرنسا إبان القرن السادس عشر، يقيم لاكورن دو سان بالاييه (La Curne de Saint-Palaye)، المتوفى في عام 1781، في كتابه **القاموس التاريخي للغة الفرنسية القديمة** هرمية مصنَّفة غريبة بين «عتيق» و«قديم» و«عجوز»، قال: «تعلو كلمة عتيق على كلمة قديم التي تعلو بدورها على كلمة عجوز؛ تقتضي كلمة عتيق انصرام ألف عام، وقديم مئتي عام، وعجوز مئة عام».

بشكل أدق، تحوّل الرهان المعنوي الوارد في التعارض بين عتيق وحديث، عندما صارت كلمة عتيق في عصر النهضة تعني في الأساس العصور

(5) هذه ترجمة النص الإيطالي.
(6) مدرجة باللغة الإيطالية أيضًا.
(7) نصها بالإيطالية في كتاب لوغوف.
(8) وردت الجملة بالإيطالية أيضًا.

العتيقة المرتبطة بالحضارتين الإغريقية والرومانية والتي اعتبرها مفكرو التيار الإنسانوي الأنموذجَ الذي يجب الاحتذاء به. هتف بترارك قائلًا: «هل أن بإمكان التاريخ أن يكون شيئًا سوى عن مديح روما؟»[9].

منذئذٍ، ما أضفى طابعًا صراعيًا يكاد يكون تدنيسيًا للأزمة الناشبة بين الحديث والعتيق هو أن العتيق يدلّ على حقبة وعلى حضارة لا تتمتع بهيبة الماضي وحدها، بل تتمتع أيضًا بهالة عصر النهضة التي كانت مثالها الأعلى وأداتها. ولن يكون الصراع بين العتيق والحديث ذلك الصراع بين الماضي والحاضر وبين التقليد والجدّة، بل بين نوعين من التقدم: تقدم يتم بالعودة إلى الينابيع وإلى العود الأبدي، وتقدم دائري يضع العصور الإغريقية والرومانية في أعلى العجَلة، ويرى أن التقدم يتم بتطور يسير بخط مستقيم، أو التطور الخطّي الذي يحبّذ ما يبتعد عن العصور الإغريقية والرومانية. وهذا هو العتيق الذي استندت إليه النهضة الأوروبية وحركة الفكر الإنسانوي اللتان صَنعتا منه «حداثة» القرن السادس عشر، والتي ستنتصب أمام طموحات العصر الحديث، حيث سيُضطرّ الحديث إلى أن يكون «معاديًا للإنسانوية»، نظرًا إلى التماهي نوعًا ما بين الفكر الإنسانوي ومحبة العصور العتيقة الصالحة من دون سواها، أي العصور الإغريقية الرومانية. كذلك، فإن الحديث، في صراعه مع العتيق، سيُضطر إلى التحالف مع العصور العتيقة الأخرى التي حلت محلها العصور الإغريقية - الرومانية فدمّرتها أو أدانتها، وأعني بها العصور البدائية والبربرية.

وإذ انتصر العتيق مبكرًا على جيرانه في الحقل الدلالي لكلمة قدم، فلأنّ الحديث كما نرى بقي مدة طويلة يقارع منافسَين: الجّدة والتقدم.

4 - الحديث ومنافساه: الحداثة والجدة، الحداثة والتقدم

إذا كانت كلمة «حديث» تدلّ على وعي قطيعة مع الماضي، فإنها لا تحمل معاني كثيرة ككلمتي «جديد» و«تقدم».

---

(9) «Apologia contra cuiusdam anonymi Galli calumnias» in: *Opera Omnia* (Bâle, 1554), p. 1187.

تتضمن كلمة «جديد» ولادة وبداية، واكتسبت مع المسيحية طابعًا شبه مقدس تمثّل بالمعمودية. إنها العهد **الجديد**، أو الحياة الجديدة (Vita Nova) التي تحدث عنها دانتي والتي نشأت مع الحب. تدل كلمة «جديد» على شيء تجاوز القطيعة مع الماضي، وتخطّى نسيان الماضي وطمسه وغيابه. ربما تحمل الكلمة معنى شبه انتقاصي في روما العتيقة ومع البشر الجدد (Homines Novi) الذين لا ماضي لهم، أي الذين ولدوا من آباء مجهولين في الهرمية الاجتماعية، فيعتبرون غير نبلاء وحديثي النعمة. وشدّدت اللغة اللاتينية المسيحية القروسطية في بعض عباراتها على معنى الجدة الانتهاكيّة والمزموعة الذي لا يعير قيم الأقدمين اهتمامًا. فـ «الرسل الجدد» (novi apostoli) الذين ازدراهم آبيلار في القرن الثاني عشر في كتابه **تاريخ المصائب** (*Historia Calamitatum*) هم النسّاك، والوعّاظ الجوّالون، وكبار الكهنة من الرهبان، ومصلحو الحياة الرهبانية الذين رآهم ذلك المثقف المتشرّب بالقراءات والذكريات أشخاصًا متوحشين وجهّالًا قدّموا صورة مشوهة للرسل الحقيقيين، رسل الماضي، رسل الأصول الحقيقية. فمنذ العصور العتيقة، صار لصفة novus ولأفعل التفضيل novissimus معنى «الأخير» و«الكارثي». ودفعت المسيحية بأفعل التفضيل هذه إلى معناها الأقصى المتمثل بنهاية العالم. وفي كتاب **حول مخاطر الأزمنة الأكثر جدةً** (*De Periculis novissimorum temporum*) الذي ألفه المعلم الباريسي غيّوم دو سانت أمور[10] (Guillaume de Saint Amour) في منتصف القرن الثالث عشر، وتناول فيه المخاطر والرزايا المتعلقة بقيام الساعة، يلعب على المعنى المزدوج لكلمة novissimus التي تعني «الراهن حديث العهد» و«نهاية العالم». لكن، بقي لكلمة «جديد» (novus) مهابة التفتح الصحيح، وحديث الولادة، والنقي.

نرى كذلك أن كلمة «حديث» تُقارَن بما له صلة بـ «التقدم». وما دامت هذه المفردة المقتبسة من اللغة اللاتينية في اللغات الرومانية القروسطية (romanes)، وبعدها في القرن السادس عشر، تقتصر على اسم في اللغة، فإنها جذبت إليها

(10) لاهوتي فرنسي (1202–1272)، درّس في السوربون، أدانه البابا ألكسندر الرابع بسبب معاداته للرهبنة الفرنسيسكانية، ونفاه في عام 1257. (المترجم)

كلمة «حديث». وهكذا، وجدت كلمة «حديث العهد» التي تتعارض مع كلمة «قديم» مكانها في خط تطوري إيجابي، لكنها شاعت وانتشرت وصار لها بعد قيمي عندما ولِّدت في القرن التاسع عشر فعل progresser (تقدّمَ) وصفة progressiste (تقدمي).

هكذا، أطلت كلمة «حديث» على زمن الثورة الصناعية محشورة بين «الجديد» الذي لم تقتبس طلاوته ونقاءه و«التقدمي» الذي افتقرت إلى ديناميته، فوجدت نفسها أمام كلمة antico مجردةً من جزء من مكامن قوتها. لكن، قبل النظر في الهروب إلى الأمام والانتقال من «حديث» إلى «حداثة»، يجدر النظر إلى ما فعله التاريخ في التعارض بين «عتيق (قديم) وحديث»، وتحليل «التحديث» قبل «الحداثة».

5 - عتيق (قديم)/ حديث والتاريخ: مساجلات القدامى والمحدثين في أوروبا قبل الثورة الصناعية (بين القرنين السادس والثامن عشر)

ظهر في العصور الإغريقية والرومانية صراع الأجيال الذي ألّب «المحدثين» على «القدامى». وتذمّر هوراسيوس (في **رسائله**، 76-89، II) وأوفيدوس (في **فن الهوى**، 121، III) من المكانة التي نالها القدامى antiqui، وسُرّا بالعيش في زمانهم، لكنهما لم يجدا كلمة «محدث» ولم يستعملا كلمة novus لمعارضة antiquus. في القرن السادس، ظهرت الكلمة المولّدة modernus المشتقة من modo (حديث العهد) أسوة بـ hodiernus (آني) المشتقة من hodie (اليوم). وتكلم كاسيودوروس على antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor (في كتاب **المتفرقات** 51، IV، *Variae*) [أقتفي أثر الأقدمين بحرص، وأنشئ المستحدثات بنبل]. وفي عبارة موفّقة لكورتيوس (E. R. Curtius)، فإن كلمة modernus هي «إحدى مخلّفات اللغة

اللاتينية المتأخرة»[11]. نستطيع التنويه بالنهضة الكارولينجية التي تجلت في وعي «الحداثية» عند بعض ممثليها، مثل والاهفريد سترابو (Walahfrid Strabo) الذي أطلق على عصر شارلمان عبارة «القرن الحديث» (saeculum modernum). ورأى مؤلّف آخر من القرن التاسع أن الحدود لا تقوم بين العصور الإغريقية واللاتينية والعصر المسيحي، بل تقوم بين الكتاب القدامى (veteres)، أكانوا من وثنيي هذه العصور أم من مسيحيي القرون الأولى، ولا سيما آباء الكنيسة والذين عاشوا في زمانه.

في العصر الوسيط، بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر، ظهرت موجتان من النزاعات بين القدامى والمحدثين: وقعت **الأولى** في القرن الثاني عشر. وكما ذكر كورتيوس، ظهر في الشعر اللاتيني بعد عام 1170 سجال حقيقي بين القدامى والمحدثين. فبتذكير آلان دو ليل (Alain de Lille) بكلمة برنار دو شارتر حول الأقزام الذين يتسلقون على أكتاف العمالقة، يدين «الفظاظة الحديثة» (modernorum ruditatem).

ثمة نصان كتبهما مؤلفان مشهوران من النصف الثاني من القرن الثاني عشر يركزان فيهما على حداثية عصرهما، يرثي أحدهما لحاله ، ويتهلل له الآخر، ما يؤكد مرارة السجال الأول بين القدامى والمحدثين. هتف جان دو ساليزبوري قائلًا: «ها قد غدا كل شيء جديدًا، فقد استحدثوا النحو، وقلبوا الجدل رأسًا على عقب، واحتقروا البلاغة، وأنشأوا طرائق جديدة للعلوم الأربعة كلها (quadrivium)، متحللين من قواعد القدامى»[12]. ويكمن التعارض بين **الأشياء الجديدة** (nova) (يُقصد بها الأشياء الضارة) **والمعلمين السابقين** (priores). أما غوتييه ماب (Gautier Map)، في كتابه **في تفاهة كتبة البلاط** (*De nugis curialium*) الذي كتبه بين عامي 1180 و1192، فيؤكد «حداثةً» تُعتبر مآلًا لتقدم قديم العهد، قائلًا: «أسمّي عصرنا بتلك الحداثة، أي بتلك المدة التي تدوم مئة سنة

---

(11) Ernst-Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen-âge latin*, Jean Bréjoux (trans.) (Paris: Presses universitaires de France, 1956), p. 30.

(12) المقصود بالعلوم الأربعة: الخطاب والهندسة والموسيقى والفلك. (المترجم)

والتي ما زلنا نعيش قسمها الأخير، والتي تلتقط ذاكرتُها الحديثة العهد والظاهرة كلَّ ما هو لافت... المئة سنة التي انصرمت، هذه هي حداثتنا»، فيما ستنتظر مفردة modernitas [حداثة] حتى القرن التاسع عشر لتظهر في اللغات العامية.

بقي التعارض، إن لم نقل النزاع، قائمًا في الفلسفة السكولاستيكية في القرن الثالث عشر[13]، واعتبر توما الأكويني وألبيرتوس الكبير عتاقًا أولئك المعلمين المسنين الذين منذ جيلين أو ثلاثة درّسوا في جامعة باريس بين عامي 1220 و1230، وهو التاريخ الذي حلّت الثورة الفكرية والأرسطية فيه محل الـ moderni [الحداثيين].

لكن، في المناخ الثقافي نفسه وبشكل مترابط ومباشر، ظهرت حركات عديدة نادت علنًا بالجديد أو بالحداثة، وتعارضت صراحةً أو ضمنًا مع الأفكار والممارسات السابقة والقديمة.

تبدّى ذلك أولًا في مجال الموسيقى حيث انتصر الـ ars nova [الفن الجديد] مع غيّوم دو ماشو (Guillaume de Machaut) وفيليب دو فيتري (Philippe de Vitry) (وهو مؤلف كتاب جامع عنوانه *Ars Nova*) ومارشيتو البادوفي (Marchetto de Padoue). وقال جاك شايي (J. Chailley) عن هذا الفن الجديد إنه «تصور موسيقي بحت لم تكن فيه الكلمات إلا ذريعة»[14]. وفي مجال اللاهوت والفلسفة، تأكدت الـ via moderna (النهج الحديث) التي تتعارض مع الـ via antica (النهج العتيق). وانتهجت هذا النهجَ الحديثَ عقولٌ شتى، لكنها سلكت كلها الاتجاه الذي شقّه جون دونس سكوت (Duns Scot) الذي قطع الأواصر مع السكولاستيكية الأرسطية في القرن الثاني عشر، وكانت كلها تتبع المذهب الإسماني أو تميل إليه[15]. ومن هؤلاء المناطقة الحديثيين

(13) تُشتق هذه الكلمة من Scola [مدرسة]، وتدل على الفلسفة واللاهوت اللذين كانا يدرَّسان في الجامعات في القرون الوسطى، ويركزان على الشكلية والمماحكات الكلامية والتقليد. (المترجم)

(14) Jacques Chailley, *Histoire musicale du moyen âge*, 2ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1969), p. 143.

(15) يرى المذهب الإسماني أن المفاهيم ليست سوى تمثل للواقع، وهي أسماء تدل عليه، ولا تدل على حقيقة موضوعية. فالعلوم ليست سوى لغة منظّمة. (المترجم)

(logici moderni) أو اللاهوتيين الحديثيين (theologi moderni) أو الحداثيين (moderniores)، وكان أكثرهم شهرة وتأثيرًا أوكّام (Ockham) وبوريدان (Buridan) وبرادواردين (Bradwardine) وغريغوار دو ريميني (G. De Rimini) ووايكليف (Wyclif). وينبغي تخصيص مكانة خاصة لمارسيل البادوفي الذي اعتبر رائدًا في الاقتصاد السياسي الحديث، وأول منظّر للفصل بين الكنيسة والدولة، وللعلمانية، والذي سعى في كتابه **المدافع عن السلام** (1324) (Defensor Pacis) إلى منح كلمة modernus معنى التجديدي (innovateur). وتلك الحقبة كانت حقبة الرسّام جيوتو (Giotto) الذي اعتُبر في القرن السادس عشر أول فنان «حديث». وجعل منه فاساري (Vasari) «الذي أنهض الحديث من بين الأموات والفنَ الجيد من فن الرسم»[16]، ووصفه شينينو شينيني (Cennino Cennini) في **كتاب الفن** (*Libro dell'arte*) أنه «غيّر فن الرسم بحيث انتقل من اليونانية إلى اللاتينية» وأنه «تلاءم مع الحديث» أي استعاض عن الاصطناع بـ «الطبيعة»، وأنه ابتكر لغة تشكيلية جديدة. وفي المجال الديني، تعزّز أخيرًا الورع الحديث (devotio moderna) الذي أقام قطيعة مع العصر الوسيط، وعاد إلى آباء الكنيسة والزهد الرهباني الأول، ونقّى السلوك والشعور الدينيين ووضع الدين الفردي والصوفي في مكان الصدارة.

عكّرت النهضة الأوروبية هذا الظهور المرحلي للـ «حديث» المتعارض مع الـ «العتيق (القديم)». فهي التي أعطت بشكل قاطع كلمة العصور العتيقة معنى الثقافة الإغريقية - الرومانية، وحبّذت هذه الثقافة. فـ «الحديث» لا يستحق الأفضلية إلا إذا قلّد الـ «قديم». ونحا نصّ رابليه (Rabelais) الشهير هذا المنحى، حيث أشاد بتجديد الدراسات القديمة، إذ قال: «استعادت الآن جميع الاختصاصات مكانتها...». فالحديث يتجلى من خلال القديم.

لكن النهضة وضعت تحقيبًا أساسيًا بين الفترة العتيقة والفترة الحديثة. فمنذ عام 1341، راح بيترارك يميّز بين storia antica [التاريخ العتيق] وstoria

(16) نصه مكتوب بالإيطالية.

nova [التاريخ الجديد]. ولاحقًا، ستختار اللغات التاريخ الحديث تارةً، والتاريخ الجديد (Neuere Geschichte، بالألمانية) طورًا. وفي جميع الحالات، تواءم العتيق والحديث على حساب القرون الوسطى. وبين التاريخ العتيق والتاريخ الجديد، وضع بيترارك الظلمات (tenebras) التي امتدت من سقوط الإمبراطورية الرومانية إلى عصره. وفي تاريخ الفن الغربي، ميّز فاساري بين maniera antiqua (الطريقة العتيقة) وmaniera moderna (الطريقة الحديثة التي بدأت بعصر النهضة (rinascita) منذ أواسط القرن الثالث عشر وازدهرت مع جيوتو) وتفصل بينهما maniera vecchia (الطريقة القديمة).

بيد أن عددًا من الاحتجاجات بدأ يرتفع ويتصدى للتفوّق المنسوب إلى القدامى. صحيح أن بعضهم طاب له أن يستعيد صورة «الأقزام الذين يتسلقون على أكتاف العمالقة»، لكنهم فعلوا ذلك - كما فعل برنار دو شارتر في القرن الثاني عشر - ليؤكدوا أن الأقزام المعاصرين يتفوقون على الأقزام القدامى بتجربتهم المديدة. لكن منذ النصف الأول من القرن السادس عشر، احتج الإنسانوي الإسباني لويس فيفيس (Luis Vives) قائلًا إن رجال عصره لم يكونوا أقزامًا كما أن رجال الماضي لم يكونوا عمالقة، وإن معاصريه، بفضل القدامى، كانوا أكثر رفعة منهم (*De Causis Corruptarum Artium*, I, 5) [**في أسباب فساد الفنون**]. وبعد ذلك بقرن، صرّح غاسندي[17] (Gassendi) بأن الطبيعة لم تضنّ على أناس زمانه ولم تكن سخية مع رجال العصور العتيقة، لذا يجب بذل الجهود والقبول بروح المنافسة. وكرر الفكرة التي تقول إن المحدثين يستطيعون التفوق على العمالقة القدامى (*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos, lib.* I, *Exercitatio*, II, 13)، [**تمارين مفارِقة ضد أرسطوطاليس**، الكتاب الأول، **تمرين**، II 13].

نشب السجال **الثاني** الأكثر شهرة بين القدامى والمحدثين في نهاية القرن السابع عشر وبداية الثامن عشر. واستمر عمليًا طيلة عصر التنوير وأدى

(17) بيير غاسندي (1592-1655): فيلسوف وعالم رياضيات، اهتم بدراسة الأصوات. أخذ بمبدأ المادية الذرية متصديًا لفلسفة أرسطو وديكارت، ونادى بمبدأ اللذة يحذو حذو أبيقور، وتأثر به موليير. (المترجم)

إلى أدب الرومانسية. وشهد انتصار المحدثين مع كتاب قبل **راسين وشكسبير** لستاندال، ومقدمة **كرامويل** لفيكتور هوغو (1827)، وفيهما ظهر أن التعارض بين الرومانسيين والكلاسيكيين لم يكن إلا غلالة جديدة للنزاع بين المحدثين والقدامى، إذ اختلطت الأوراق زمنيًا لأن بطل المحدثين، أي شكسبير، سبق النماذج الكلاسيكية التي ظهرت في القرن السابع عشر.

منذ نهاية القرن السادس عشر، هُزِمَ تفوّق القدامى الحقيقيين، أي أناس العصور الإغريقية والرومانية. وفي بداية السابع عشر، أسس سيكوندو لانشيلوتي (Secondo Lancellotti) في إيطاليا عُصبة ممتدحي الحاضر، الهوجيديين (Hoggidi)، ونشر في عام 1623 كتاب **رجال اليوم أو المواهب الحديثة التي لا تقل شأنًا عن مواهب الماضي**[18]. لكن السجال أصبح حادًا في نهاية القرن السابع عشر، خصوصًا في إنكلترا وفرنسا. فبينما نشر توماس بورنيت (T. Burnet) كتابه (*Panegyric of Modern Learning in Comparison of the Ancient*)[19]، ووليام تامبل (W. Temple) كتابه (*An Essay upon the Ancient and Modern Learning*)[20]، كتب فونتينيل (Fontenelle) **استطراد حول القدامى والمحدثين** (*Digression sur les Anciens et les Modernes*) (1687))؛ وبعد أن قدّم شارل بيرو (Ch. Perrault) كتابه **قرن لويس الكبير** (*Le siècle de Louis le Grand*) أمام الأكاديمية الفرنسية في 27 كانون الأول/ يناير 1687، الذي صب الزيت على النار، عاد إلى كتابه **مقارنات بين القدامى والمحدثين** (*Parallèles des anciens et des modernes*) (1688).

إزاء أنصار القدامى الذين لم يروا في المحدثين إلا الانحطاط، أعلن أنصار هؤلاء الكفاية بين الحقبتين أو تفضيلهم المحدثين بسبب تراكم المعارف والتجارب، وطرحوا في النهاية فكرة التقدم النوعي الصرف.

الموقف الأول: بيرو في كتاب **عصر لويس الرابع عشر**

---

(18) العنوان مذكور بالإيطالية في النص.
(19) «مديح العلم المعاصر مقارنةً بالعلم القديم».
(20) «مقالة في العلم القديم والحديث».

«كانت العصور العتيقة جليلة على الدوام،

لكنني لم أرها يومًا رائعة.

أُبْصِرُ القدامى، من دون أن أجثو أمامهم،

صحيح أنهم كبار، لكنهم بشر مثلنا،

بحيث يمكن أن نشبِّه، من دون مغالاة،

قرن لويس بقرن أغسطس البهي».

الموقف الثاني: في كتاب **البحث عن الحقيقة** (*La recherche de la Vérité*) لمالبرانش (Malebranche) الذي كُتب بين عامي 1674 و1675 نقرأ: «يتجاوز عمر العالم ألفي عام، وقد تجاوزت خبرته الخبرة التي كانت في عصر أرسطو وأفلاطون»؛ وكتب الأب تيراسون (Terrasson) في كتابه **الفلسفة التي يمكن تطبيقها على موضوعات الفكر والعقل** (*La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*): «بشكل عام، يتفوّق المحدثون على القدامى: هذا طرح جريء في عبارته، ومتواضع في مبدئه. جريء لأنه يهاجم فكرة مسبقة قديمة؛ ومتواضع لأنه يُفهمنا أننا لا ندين بتفوقنا لمقدار فكرنا، بل للتجربة المكتسبة من الأمثلة والأفكار التي أتى بها من سبقونا».

لكن، استمرت فكرة الشيخوخة والانحطاط خطًا بيانيًا يشرح مسيرة التاريخ، حتى عند أنصار المحدثين. كَتَبَ بيرو عن **المقارنات**: «أليس صحيحًا أن يُنظر في العادة إلى عمر العالم كما يُنظر إلى عمر إنسان، وأنه عاش طفولته ثم شبابه ثم عمره الأمثل، وأنه بلغ الآن شيخوخته؟».

كان يجب انتظار عشيّة الثورة الفرنسية كي يتبنى عصر التنوير فكرة التقدم من دون تحفظ. وقد حدّد توكفيل منعطفها الحاسم في عام 1780. لكن تورغو (Turgot) الشاب كتب في عام 1749 كتابه **أفكار حول تاريخ أشكال تقدم العقل البشري** (*Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain*)، وكتب سيرفان (Servan) كتابه **خطاب حول تقدم المعارف البشرية** (*Discours sur le progrès*

(*des connaissances humaines*)، غير أن تحفة الإيمان بالتقدم اللامحدود كتبها كوندورسيه (Condorcet) قبيل وفاته، بعنوان **لوحة أولية حول أشكال تقدم الفكر البشري** (*Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*).

عندئذٍ فقط استبدل التنويريون فكرة الزمن الدائري الزائل في تفوق القدامى على المحدثين بفكرة التقدم المستقيم الذي يفضل الحديث بلا انقطاع.

6 - العتيق (القديم)/ الحديث والتاريخ: الحداثية والتحديث والحداثة (القرنان التاسع عشر والعشرون)

انطلاقًا من التراث التاريخي للسجال الذي نشب بين القدامى والمحدثين، ستغير الثورة الصناعية جذريًا قواعد المجابهة **العتيقة (القديمة)/ الحديثة** في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين. في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ظهرت ثلاثة أقطاب من التطور والصراع: حركات أدبية وفنية ودينية نادت بالحداثية أو اتهمت بها. وسمت هذه المفردة التصلب العقائدي للنزعات الحديثة التي انتشرت حتى ذلك الحين. وطرح لقاء البلدان المتطورة والبلدان المتأخرة خارج أوروبا الغربية والولايات المتحدة مشكلات التحديث التي تفاقمت مع استئصال الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية. وظهر داخل تسارع التاريخ في الحيز الثقافي الغربي، بالتدريب وردة الفعل في آن، مفهوم جديد ما لبث أن توسّع في حقل الإبداع الجمالي والذهنية والأخلاق، وأعني بذلك الحداثة.

6.1 - الحداثية

حوالى عام 1900، انضوت ثلاث حركات متباينة - إحداها بفعل المطالبة والأخريان كرهًا - تحت تسمية الحداثية (modernisme): حركة أدبية محدودة، في الحيز الثقافي الإسباني - الأميركي، ومجموعة من النزعات الفنية تمثّلَ أهم عناوينها «الأسلوب الفني الحديث» (Modern Style)، ومساعي حثيثة في البحث الدوغمائي داخل المسيحية، وخصوصًا الكاثوليكية.

1 - مودرنيسمو (Modernismo)

«منذ عام 1890 تقريبًا، دلت هذه الكلمة خصوصًا على مجموعة من الأدباء الذين كتبوا باللغة الإسبانية ممن اختاروا هذه التسمية ليُبرزوا توجههم المشترك نحو تجديد الموضوعات وأشكال التعبير»[21]. ضمّت هذه المجموعة شعراء على وجه الخصوص، ونشطت في أميركا اللاتينية. كان ممثلها الرئيسي الكاتب النيكاراغوي روبن داريو (Rubén Dario). كانت السمات المهمة لمشكلة الثنائي **عتيق (قديم)/ حديث** العامة الملامح المتعارضة جدًا في ردة الفعل على التطور التاريخي، وعلى صعود سلطة المال والأمثلة المادية العليا والبورجوازية (الحداثية هي حركة «مثالية»)، وعلى ثورة الجماهير في التاريخ، وهذه حركة «أرستقراطية» وجمالية (قال روبن داريو في مقدمة كتابه **أغنيات الحياة والرجاء**: «لست شاعرًا للجماهير»). لكنه اختار نماذجه من الأدب الكوزموبوليتي للقرن التاسع عشر ليتصدى لثقافة العصور العتيقة الكلاسيكية، مع إيثار خصّ به الشعراء الفرنسيين في القرن التاسع عشر، ولا سيّما أولئك الذين كتبوا في النصف الثاني منه، فأكد قائلًا: «إن فيرلين بالنسبة إلي هو أهم كثيرًا من سقراط». وهذه ردة فعل أيضًا على حرب عام 1898 الهيسبانية - الأميركية، وعلى المرارة التي نجمت عن الهزيمة الهيسبانية. وثمة ردة فعل ايضًا على ظهور إمبريالية اليانكي التي غذّت النزعات «الرجعية» لـ «جيل 1898» في إسبانيا الأم، وفي الرابطة القومية الأميركية اللاتينية.

2 - الحداثية

الحداثية هي، في معناها الدقيق، حركة حصلت داخل الكنيسة الكاثوليكية في أولى سنوات القرن العشرين. ظهرت هذه الكلمة في إيطاليا في عام 1904، وتواتر استعمالها في رسالة البابا بيوس العاشر البابوية *Pascendi*، الذي أدانها في عام 1907. تندرج هذه الكلمة في إطار التوتر المديد الذي أصاب المسيحية،

---

(21) M. Berveiller, «Modernisimo,» in: *Encyclopaedia Universalis*, vol. XI (Paris, 1971), pp. 138-139.

ولا سيما الكنيسة الكاثوليكية، منذ الثورة الفرنسية وحتى أيامنا هذه، وسجّل المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني مرحلة مهمة لكن غير نهائية لهذا التوتر. هذا هو الملمح الكاثوليكي للنزاع بين «العتيق (القديم) والحديث»، والذي غدا مجابهة الكنيسة التقليدية للمجتمع الغربي الذي أنشأته الثورة الصناعية. أصبحت كلمة «حديث» (moderne) في القرن التاسع عشر كلمة تحقيرية، طبّقها رؤساء الكنيسة وعناصرها التقليديون على الأيديولوجيا التي نشأت عن الثورة الفرنسية والحركات التقدمية في أوروبا في القرن التاسع عشر (الليبرالية ثم الاشتراكية ثم الطبيعانية)، أو على الكاثوليك الذين فُتنوا بهذه الأفكار - وهذا أمر بالغ الخطورة في أعينهم - أو الذين قاوموها بفتور (مثلًا الأب لامينيه)[22]. أكدت الكنيسة الكاثوليكية الرسمية نفسها كنيسةً **معادية للحداثة**. ويندرج الإرشاد البابوي (*Syllabus*) (أصدره بيوس التاسع في عام 1864) في هذا الموقف المعادي. أما «الخطأ» الأخير فمدان في الطرح الآتي: «يستطيع الحبر الأعظم الروماني، ويجب عليه، أن يتصالح مع التقدم والليبرالية والحضارة الحديثة وأن يتماشى معها». صحيح أن لكلمة «حديث» هنا بالأحرى المعنى المحايد لكلمة «حديث العهد»، إلا أنها قطعت مرحلة حاسمة واكتسبت معنى سلبيًا. لكن، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، اندلع ثانيةً النزاع بين antico وmoderno داخل الكنيسة الكاثوليكية، وتركّز حول مشكلتين: العقيدة وخصوصًا التفسير التوراتي، والتطور الاجتماعي والسياسي.

كانت الحركة اللاهوتية والتفسيرية في صميم أزمة الحداثية أكثر من حركة الكاثوليكية الاجتماعية الملتبسة التي لم تصطدم مباشرة بالكنيسة الرسمية المزوّدة - منذ أصدر البابا ليون الثالث عشر رسالته البابوية *Rerum Novarum*

---

(22) فيليسيتيه روبير دو لامينيه (1782-1854): كاتب ومفكر كاثوليكي لمع نجمه بفضل كتابه **مقالة في اللامبالاة في الموضوع الديني** (1817-1823). وفي عام 1830، أنشأ جريدة **المستقبل** (*L'Avenir*) ونادى فيها بمسيحية ليبرالية تؤيد فصل الكنيسة عن الدولة. أدانته روما في عام 1832، فقطع علاقته بها. ابتكر في كتبه اللاحقة فكرة تقول إن الله يشرف على الإصلاحات الاجتماعية كلها. وفي عام 1848، انتُخب ممثلًا للشعب في الجمعية التأسيسية، وعيّن رئيسًا لتحرير جريدة **الشعب** (*Le Peuple*) واسعة الانتشار. (المترجم)

(1891) - بمعتقد اجتماعي ملتبس هو أيضًا، لكن أكثر انفتاحًا. ونجمت الأزمة عن «تأخر العلم الكنسي، كما كانوا يقولون، أمام الثقافة العلمانية والاكتشافات العلمية... وتصادف ذلك مع لقاء فظ جمع التعليم الكنسي التقليدي والعلوم الدينية التي نشأت بعيدًا من رقابة الأرثوذكسية، وقاومتها في أغلب الأحيان، انطلاقًا من مبدأ ثوري يقول بتطبيق الطرائق الوضعية على حقل ما وعلى نصوص ما زالت تعتبر بعيدة من سيطرتها»[23].

خلقت هذه الحداثية التي ارتبطت بمشكلات حرية التعليم العالي (قانون عام 1875) وإنشاء المعاهد الكاثوليكية الخمسة، أزمة خطرة في فرنسا خصوصًا، مع ألفريد لوازي (Alfred Loisy) تحديدًا[24]، وهو تلميذ الأسقف لويس دوشين الذي حُرِمَ كنسيًا في نهاية المطاف في عام 1902.

ثمة ظواهر ثلاث مهمة لتطوّر الأزمة بين **العتيق (القديم) والحديث** لا بدّ من التنويه بها في دراسة هذه الحداثية.

في إيطاليا، أفضت الحركة الحداثية إلى عمل جماهيري وإلى حركة ترويجية لافتة، وشككت في المحصلة في السيطرة الرجعية للكنيسة على الحياة السياسية والفكرية واليومية. ثمة ثلاثة كهنة أبرزوا شتى النزعات التي وسمت هذه الحركة في بداية القرن العشرين: الأب جيوفاني سيميريا (G. Semeria) (1867-1931)، والأب رومولو مورّي (R. Murri) (1870-1944) وهو مؤسس الديمقراطية المسيحية، والأب المؤرخ إرنستو بويونايوتي (E. Buonaiuti) (1881-1946). نُفي الأول وحُرِّم الآخران كنسيًا. ووجّهت هذه الحركة الحداثية إصبع الاتهام إلى الكنيسة الكاثوليكية في إيطاليا، واعتبرتها عقبة تعيق تحديث المجتمع.

---

(23) E. Poulat, «Modernisme,» in: *Encyclopaedia Universalis*, pp. 135-136.

(24) ألفريد لوازي (1857-1940): كاهن تخصّص في تفسير **الكتاب المقدس**، درّس في المعهد الكاثوليكي في باريس (1881) ونادى بالتفسير الحداثي. فقد كرسيه في المعهد في عام 1883. سرعان ما أدينت كتبه وحُرِم، فدرّس بعدها تاريخ الأديان في كوليج دو فرانس (1909-1933). من أشهر كتبه **الإنجيل والكنيسة** (1902)، وله ترجمة **للكتاب المقدس**. (المترجم)

من جهة أخرى، يُلاحَظ أن الحداثية وسَّعت حقل التحرك الحداثي بمعارضتها النهجَ التقليدي، وبمعنى ديني أدق معارضتها الخط الأصولي أكثر من الخط القديم، وبتجاوبها خصوصًا مع مجموعة من الترابطات والتفصيلات: الحداثية النسكية أو الحداثية العسكرية على سبيل المثال، ونصف الحداثية، والحداثوية (modernisantisme).

استخلص إميل بولا أخيرًا المحمول النهائي للحداثية. ففي داخل الكاثوليكية وخارجها، وفي جميع الأوساط الغربية التي تبدّى فيها تأثيرها، رأى بولا ضرورة تقليص مجال «الشأن الإيماني» وتوسيع «الشأن المعرفي». وهكذا، أصبحت كلمة «حديث» حجر الأساس لإعادة صوغ أساسية لحقل المعرفة.

3 - الأسلوب الفني الحديث

على مستوى المفردات المهم جدًا، نستطيع أن نعارض تأثير المجال الحداثي في مجموعة كاملة من الحركات الفنية التي اتخذت حوالى عام 1900 في أوروبا والولايات المتحدة أسماء شتى، ولم تطلق عليها تسمية «الأسلوب الحديث» Modern Style إلا في فرنسا. لكن معظم هذه التسميات تحاكي «الحديث»: Jugendstil, Arte Joven, Nieuwe Kunst - وتتوسل الشباب أو الجدّة - أو تذكر القطيعة التي تتضمنها: Sezessionstil, Style Liberty. وأخيرًا، دلّت هذه الحركات بشكل حاسم على رفض التقاليد الأكاديمية، وعلى وداع الأنموذج العتيق (الإغريقي - الروماني) في الفن. ووضعت، إلى حد ما، حدًا للتواؤم العتيق/ الحديث في الفن، بحيث أن ما يتعارض معها لن يعني عودة إلى العتيق.

أخرج ر. هـ. غيراند[25] (R. H. Guerrand) مفهوم «الأسلوب الحديث» Modern Style وأترابه من نزعة مزدوجة عرفها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: أي مقاومة الأكاديمية وموضوعة الفن للجميع، فارتبط ارتباطًا

(25) Roger-Henri Guerrand, *L'Art nouveau en Europe* (Paris: Plon, 1965).

وثيقًا بالملامح الأيديولوجية الثلاثة للثورة الصناعية: الليبرالية والطبيعانية والديمقراطية.

في هذه المحاولة التي ليست تفكيرًا في الفن وتاريخه، بل هي تفكير في التحولات والمعاني النقيضة **عتيق (قديم)/ حديث**، لن نحتفظ إلا ببعض الوقائع والصور والمبادئ الدالة. فلأن العدو هو العتيق الذي أنتج المصطنع، أي العمل الرائع، ولأنه يتوجّه إلى النخبة، فسيكون الفن الحديث طبيعانيًا، وسيستلهم طبيعةً تطغى فيها الخطوط المتعرّجة على حساب الخطوط المستقيمة أو البسيطة. وسيتطلّع إلى إنتاج الأشياء، وإلى اقتحام الحياة اليومية، وبالتالي إلى إلغاء الحاجز القائم بين الفنون الكبرى والفنون الصغرى. وأخيرًا، لن يخاطب النخبة، بل سيخاطب الجميع، وسيخاطب الشعب، وسيكون اجتماعيًا.

نشأ «الأسلوب الحديث» Modern Style في إنكلترا مع وليام موريس (W. Morris) (1834-1896)، وهو تلميذ جون روسكين (J. Ruskin) الذي أراد أن يغيّر ملامح البيت (home)، وأطلق «الثورة التزيينية»، وفتح في لندن أول مخزن لبيع المجموعات التزيينية وأطلق التصميم design.

في بلجيكا، انضوت الحركة تحت لواء «الحديث»، مع تأسيس مجلة **الفن الحديث** (*L'Art Moderne*) في عام 1881. وفي بلجيكا أيضًا، تعززت الأواصر سريعًا بين الفن الحديث والسياسة الاجتماعية. وكان أحد مؤسسي جمعية **علم الجمال الحر** (*La Libre Esthétique*) التي هدفت إلى إطلاق النزعات الجديدة، رئيس تحرير جريدة **شعب** (*Peuple*) الناطقة باسم حزب العمّال البلجيكي. وكان فيكتور هورتا (V. Horta) (1861-1947)، المعماري الذي استغل إمكانات الحديد كلها وبنى أبنية زيّنها وأثثها، أحد رواد الفن الاجتماعي، وشيّد «بيت الشعب» في بروكسل. ففي بلجيكا، وجد الفن الحديث معماريًا ومصمم ديكور، هو هنري فان دو فيلدي (Henri Van de Velde) (1863-1957). ففي المدرسة التي كان مديرَها في مدينة فيمار (Weimar) والذي خلفه غروبيوس (Gropius) في إدارتها، هيّأ للفن المعماري الكبير في القرن العشرين: البوهاوس (Bauhaus).

في هولندا، استعمل الفن الجديد (Nieuwe Kunst) الخشب والخزف والفضة، وحبّذ الخطوط الجديدة في الكتب المصوّرة والروزنامات والملصقات.

في فرنسا، كانت مدينة نانسي عاصمة «الأسلوب الحديث» مع زجّاجيها غاليه (Gallé) (1816-1904) والإخوة دارو (Dareux) والمعماري فيكتور بروفيه (V. Prouvé) (1858-1943) الذي مارس الفنون كلها. ونزل «الأسلوب الحديث» إلى الشارع مع هكتور غيمار (H. Guimard) (1867-1942) الذي لُقّب بـ «رافاشول (Ravachol) العمارة» والذي حوّل محطات المترو في باريس إلى هياكل للفن الحديث، ومع ألفونس موشا (A. Mucha) (1860-1939)، وسيطر الفن الحديث على تصميم المجوهرات مع رينيه لاليك (R. Lalique) (1860-1945) الذي فتح متجرًا للمصوغات الذهبية مع صموئيل بينغ (S. Bing) (1838-1905) الذي فرض مصوغات «الأسلوب الحديث».

في ألمانيا، وفي ميونيخ تحديدًا، تحالف الفن الحديث مع أنصار السلم ومعاديي الإكليروس تحت مظلة الشباب (Jugendstil). وفي إسبانيا، أو في كتالونيا بالأحرى، حرّك الفن الحديث عبقرية العمارة القريبة من الطبيعة مع غودي (Gaudi) (1852-1920). وفي إيطاليا، انتصر فن (Liberty) - تيمنًا باسم تاجر إنكليزي أسس في لندن مكتبًا لتنفيذ أعمال الديكور في عام 1875 - في المعرض الدولي لفن التزيين الحديث (تورينو، 1902)[26].

في الولايات المتحدة، بقيت الصورة المثالية هي صورة تيفاني (Tiffany) (1848-1933) الذي برع في نيويورك في جميع الفنون الملقبة بـ «الصغرى»، ونهض بفن الزجاج المنفوخ الذي استخدمه في الديكور المألوف جدًا في المبتكرات الحديثة والمتمثل بالإنارة الكهربائية.

---

(26) هو تيار عرفته فنون العمارة والتصميم والتصوير الضوئي والأزياء والرقص والأثاث، وهو الذي أسس الأسلوب الحديث في العمارة، وانخرط في فضائه عدد من الرسامين الكبار مثل فاسيلي كاندنسكي وبول كلي. وتأثرت به مجموعة من الحرف كالنجارة والحدادة والخزف والزجاج والنسيج. (المترجم)

فقد «الأسلوب الحديث» الذي دام كظاهرة عابرة أقل من عشرين عامًا بين عامي 1890 و1910 بريقه بسبب حركة نشأت على رفض التزيين والخطوط المنحنية وأشكال التزهّر، قامت في دارمستادت في ألمانيا وانتصرت في النمسا مع ألفونس لوس (A. Loos) (1870-1933) الذي نصّب نفسه نبي «القرن الجديد» لمملكة الإسمنت والجدران الكبيرة البيضاء، على أنقاض التزيين والزينة.

لكن منذ عام 1970، خرج «الأسلوب الحديث» من بوتقة التطهّر، واستعاد مكانته في إطار الحداثة، بفضل بعض السمات التي حلّلها ر. ل. ديليفوا (R. L. Delevoy) تحليلًا جيدًا[27]: فأطلق فن الـ *Kitsch*، «أو بُعد المجّانية»، القائم على منظومة أشياء وبنىً مرحة، ولغة تلجأ إلى الالتباس.

المهم هنا هو أن العقل «العتيق» كان يرتبط بالأبطال والروائع والمآثر، في حين صار العقل «الحديث» يتغذى بما هو يومي وثقيل ومنتشر.

2.6- التحديث

ربما كانت الصدمة الكلية الأولى بين العتيق والحديث صدمة هنود أميركا بالأوروبيين. لكن النتيجة كانت جلية: غُلب الهنود ودُحروا واستضعفوا أو تم احتواؤهم. قلما أدت أشكال الإمبريالية والاستعمار المختلفة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى نتائج جذرية كهذه، فالأمم التي حلت عليها الإمبريالية الغربية عندما كانت تحافظ نوعًا ما على استقلالها، كانت مضطرة إلى أن تسائل نفسها عن مشكلة تأخرها في بعض المجالات. وقد مكّنت إزالة الاستعمار، بعد الحرب العالمية الثانية، الأممَ الناشئة من أن تطرح بدورها هذه المشكلة.

وجدت الدول المتخلفة نفسها في كل مكان تقريبًا أمام المعادلة الآتية: التحديث = التغريب، ووجدت مشكلة «الحديث» نفسها في مواجهة مشكلة الهوية الوطنية. ففي كل مكان تقريبًا، تم التمييز بين تحديثين: أول اجتماعي وثقافي، وآخر تقني واقتصادي ومادي.

---

(27) Robert Delevoy, *Dimensions du XXe siècle, 1900-1945* (Genève: Albert Skira, 1965).

هنا أيضًا لن نطرح إلا أمثلة قليلة من شأنها إيضاح تجسّدات الثنائي «العتيق (القديم)/ الحديث». ومن دون إخفاء الطابع الاعتباطي نسبيًا في هذا التمييز، نوازن بين أنواع تحديثية ثلاثة: 1) التحديث المتوازن الذي لم يُدمّر فيه الاختراق الناجح لـ «الحديث» قيم «العتيق (القديم)»؛ 2) التحديث المأزوم الذي تسبب فيه التوجه نحو «الحديث» بنزاعات خطرة مع التقاليد القديمة بسبب اقتصار التحديث نفسه على جزء من المجتمع؛ 3) التحديث الرجراج الذي يتوسّل أشكالًا مختلفة في بحثه عن التوفيق بين «الحديث والعتيق (القديم)»، لا من طريق توازن عام جديد، بل من خلال اختيارات جزئية.

يمثل اليابان أنموذج التحديث المتوازن، إذ تميّز تحديث الميجي (ابتداءً من عام 1867)، الذي أقرته السلطات العليا في مجتمع شديد الهرمية في فترة انتشرت فيها الثورة الصناعية وظهرت اكتشافات القرن التاسع عشر، ومكّن اليابان من اللحاق سريعًا بركب الأمم الحديثة، بـ «استقبال التقنيات الغربية وبالمحافظة على القيم الخاصة». لكن النظام السياسي المطلق والعسكري الذي نجم عن هذا التحديث مُني بهزيمة 1945 التي مثلت نوعًا ما أزمة كبرى في عملية تحديث اليابان. وعلى الرغم من أشكال التقدم نحو الديمقراطية السياسية التي حققها اليابان، ما زال المجتمع الياباني اليوم، في عام 1976، يعيش - وبشكل خطر - التوترات المستحكمة في توازن متوتر بين «العتيق (القديم)/ الحديث».

تمثل إسرائيل، بطريقة أخرى وانطلاقًا من عناصر أشد تعقيدًا، أنموذجًا حاليًا في التحديث المتوازن. لكن، تكمن التوترات هنا في داخل مكونات جغرافية وثقافية خاصة بالشعب الإسرائيلي، وفي ما بين هذه المكونات، كما تكمن بين التقاليد اليهودية (بأساسها الديني) عمومًا وضرورة التحديث عند الدولة الجديدة خصوصًا، لأنه من الضمانات الأساس لوجودها. كي تحافظ إسرائيل على أسباب بقائها، لا بد لها من أن تحافظ على «عتيقها (قديمها)» وعلى «حديثها» بأي ثمن.

يصلح معظم بلدان العالم الإسلامي مثالًا على التحديث المأزوم، إذ لم ينجم التحديث فيها عن اختيار معين، في الأغلب، بل عن اجتياح (عسكري أو غير عسكري)، وفي الحالات كلها، عن صدمة أتت من الخارج. ففي

هذه البلدان كلها تقريبًا، أخذ التحديث شكل التغريب، ما أيقظ مشكلة خطرة أو سبّبها: من نختار، الغرب أو الشرق؟ من دون تحليل تفصيلي لهذا النزاع، نستطيع القول إن هذه المشكلة عرفت تاريخيًا ثلاثة أشكال: أتت في القرن التاسع عشر ردةَ فعل على الإمبريالية الأوروبية، الاستعمارية أو غير الاستعمارية، وبعد الحرب العالمية الثانية في إطار انحسار الاستعمار وبروز العالم الثالث، وفي سبعينيات القرن العشرين مع فورة النفط.

على الرغم من التنوع الكبير في الحالات الإسلامية، لم يمسّ التحديث في معظمها حتى الآن إلا قطاعات قليلة في الاقتصاد وفي الحياة اليومية للدول والأمم، ولم يجذب إليه إلا بعض الفئات الحاكمة وبعض الأوساط الاجتماعية التي تقتصر على بعض الهيئات «البرجوازية»، فأغاظ عددًا من الأيديولوجيات القومية، وعمّق الهوّة بين الطبقات الاجتماعية، وخلق منغصات عميقة للثقافة.

أحسن جاك بيرك (J. Berque) وغوستاف فون غرونباوم (Gustav von Grünebaum) وغيرهما تحليل هذه المنغصات، فرأى فون غرونباوم أن التحديث طرح على شعوب الإسلام وأممه المشكلة الكبرى الخاصة بهويتها الثقافية. ووجد بيرك في كتابه **لغات الحاضر العربية** (*Langages arabes du présent*) قطيعة استنكرها علماء الاقتصاد في مجالهم: «القطاع الحديث»/ «القطاع التقليدي». أثبت درس الأشكال الأدبية والفنية الحديثة في العالم العربي التي «كانت تجهل، قبل مئة سنة، فن الرسم والنحت، لا بل الأدب، بالمعنى الذي تعطيه الأزمنة الحديثة لهذه الكلمات»[28]، وجود التناقضات التي تعتور كتب المحاولات الفلسفية والرواية والموسيقى والمسرح، والسينما، للمفارقة، علمًا بأنها فن لا ماضي له؛ وتشلّ هذه الأشكال الثقافةَ إلى حدّ ما. في هذا العالم الذي «تحيل فيه المعيارية إلى العتيق»، والذي «ينجم فيه الاستثناء عن الأجنبي بصورة مباشرة أو غير مباشرة»، لا تعمل الحداثة كونها إبداعًا، بل كونها «تثاقفًا»، أو «صفقة تجارية بين البالي والمستورَد»[29].

(28) Jacques Berque, *Langages arabes du présent* (Paris: Gallimard, 1974), p. 290.

(29) Ibid., pp. 292-293.

يمكننا أن نعتبر عالم أفريقيا السوداء مختبرًا للتحديث المتردّد. فمهما تنوعت التركات والتوجهات، يهيمن معطيان أساسيان على مشكلة «العتيق (القديم)/ الحديث»: 1) الاستقلال حديث العهد جدًا، وعناصر الحداثية التي جاء بها المستعمِرون ضعيفة ومتباينة ولا تتلاءم كثيرًا مع الاحتياجات الحقيقية للشعوب والأمم، وبوجيز العبارة إن «الحديث» فتيّ جدًا؛ 2) في المقابل، التأخر التاريخي كبير، و«العتيق (القديم)» ينوء بثقله.

من خلال عدد من العبارات السياسية والأيديولوجية المختلفة، لا بل المتعارضة، تبرز رغبتان عمومًا: أ - العثور في «الحديث» على ما يتلاءم مع أفريقيا، وتطبيق تحديث انتقائي وجزئي وناقص وتجريبي؛ ب - البحث عن توازن أفريقي خاص في منزلة بين منزلتي التقليد والتحديث.

على الرغم من النجاحات المؤكدة والجهد الحثيث، نشعر أحيانًا أن التحديث في أفريقيا السوداء ما زال في الأغلب في مرحلة التمنيات العاطفية، وأن أفريقيا لا تتلمس طريقها فحسب، بل تتردد في التصدي لشكل بديل، إلا بخليط من التجريبية والبلاغة (لكن ربما كانت مصيبة في التصرف على هذا النحو وفي التكلم على طريقة خاصة وفاعلة في التحديث). في عام 1965 مثلًا، عندما كان أمادو هامباتي با (Amadou Hampaté Ba) مديرًا لمعهد العلوم الإنسانية في مالي، صرّح قائلًا: «من يتكلم على «التقليد» يتكلم على الموروث المتراكم لدى شعب ما خلال ملايين السنين، ومن يتكلم على «التحديث» يتكلم على تذوق ما هو راهن ويهجس به. لا أظن أن كل ما هو حديث هو دائمًا تقدم مطلق بالنسبة إلى العادات المتوارثة عبر الأجيال. ربما تكون الحداثية تقدمًا معنويًا وإداريًا وتقنيًا في نقطة معينة أو تراجعًا في النقطة نفسها»[30]؛ وقال أيضًا: «لا يتعارض التقليد مع التقدم؛ إنه يبحث عنه ويطلبه ويسأله من الله، لا بل يلتمسه الآن من الشيطان»[31].

(30) *Tradition et modernisme en Afrique noire* (Paris: Éditions du Seuil, 1965), p. 31.

(31) Ibid., p. 45.

ربما تبقى إذًا حالة مشينة بالنسبة إلى مشكلة التحديث. إذا أخذنا برأي لويس دومون (L. Dumont)، لرأينا أن معنى الزمن والتاريخ في الهند غاب عن مفهوم التقدم عندنا. ففيها «ناقش الهنود مناقب القدامى والمحدثين»، ولكنهم ناقشوها عندما كانوا منهكين، فقارنوا بعضها ببعضها الآخر من دون تدخّل فكرة التقدم (أو التأخر). «كان التاريخ سجلًا للمآثر ولنماذج السلوك والمُثُل القدوة فحسب»[32]، وكان بعضهم يرى أنه بعيد عنها، وآخرون أنهم قريبون جدًا، كما كان بوسعهم أن يحددوا مواقعهم شرقًا أو غربًا، شَمالًا أو جنوبًا، في عالم لا توجهه القيم الجغرافية.

عقّدت شروط الاستقلال الموقف إزاء مشكلة التحديث بدلًا من أن تبسّطه، كما رأى لويس دومون الذي يقول: «اقتضى تأقلم الهنود مع العالم الحديث أن يبذلوا جهدًا هائلًا، إذ أنتج الاستقلال التباسًا معينًا، فعندما حصلوا عليه رأوا أنهم صاروا متساوين مع جمهرة الأمم، وظنوا أن التأقلم في مجمله قد اكتمل. لقد تحقق نجاح جهدهم ولم تبقَ إلا بعض الترتيبات. والحال أن العكس كان صحيحًا... تمكنت الهند من التخلص من السيطرة الأجنبية بتحقيقها الحد الأدنى من التحديث. لا شك في أن النجاح رائع، وأنه نجم في جزء كبير منه عن عبقرية غاندي التي تختصر سياستَها في نظري هذه الصيغة»[33].

إذا صدّقنا لويس دومون، هل سيكون قسم كبير من البشرية قد أفلت حتى الآن من الجدلية الدينامية المرتبطة بثنائي العتيق (القديم)/ الحديث؟

3.6 – الحداثة

أطلق بودلير مفردة الحداثة في المقالة التي كتب جلّها في عام 1860 ونشرها في عام 1863 بعنوان (رسّام الحياة الحديثة). ولاقت الكلمة نجاحًا أوليًا اقتصر على الأوساط الأدبية والفنية في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثم أعيد اعتبارها وعرفت انتشارًا واسعًا بعد الحرب العالمية الثانية.

---

(32) Louis Dumont, *La Civilisation indienne et nous*, nouvelle éd. (Paris: Colin, 1975), p. 36.

(33) Ibid. pp. 72-73.

لم يسعَ بودلير - وهذا أمر جديد - إلى تبرير قيمة الحاضر - والحديث بالتالي - متوسلًا سببًا آخر سوى أنه حاضر. فكتب قائلًا: «إن المتعة التي نستمدها من تصور الحاضر لا ترتبط فقط بالجمال الذي يوشّحه، بل بصفته الأساس كونه حاضرًا». فللجميل جانب أزلي، لكن «الأكاديميين» (المنحازين للعتيق) لا يرون أن له بالضرورة جانبًا مرتبطًا بـ «العصر والموضة والأخلاق والشغف». على الجميل في أبسط الأحوال أن يكون حديثًا ولو جزئيًا. ما الحداثة؟ هي «الجانب الشعري في التاريخي، والجانب الخالد في الانتقالي». يجب اقتباس الحداثة من «الموضة». وفي الأمثلة التي قدمها بودلير، تكلم على الموضة النسائية، وعلى «دراسة العسكري، والمتأنق (dandy)، وحتى الحيوان كالكلب والحصان». فلكل عصر، كما قال، «هندامه، ونظرته، وحركته». يجب ألا نهتم «بالعتيق» إلا عندما نبحث عن «الفن البحت والمنطق والنهج العام». وفي ما تبقّى، يجب امتلاك «ذاكرة الحاضر»، ويجب القيام بدراسة متأنية «لكل ما يؤلف الحياة الخارجية لقرن من القرون».

هكذا نرى أن الحداثة قد ارتبطت بالموضة والتأنق والتصنّع. وشدّد بودلير على أن «الحداثة يجب أن يُنظر إليها كونها ظاهرة من ظواهر تذوّق المثال الأعلى السابح في الدماغ البشري والمتفوق على كل ما تراكمه الحياة الطبيعية من فظ وأرضي وقذر...». وندرك نجاح الكلمة عند متأنقي الثقافة أولئك الذين مثّلهم الأخَوان غونكور (Goncourt) اللذان كتبا في كتابهما **مذكرات** (1889، ص 901): «في الواقع، نرى أن هوى عتاقة الآداب القديمة قد غلب على النحات رودان، فما تميّز بالذوق الطبيعي للحداثة الذي تميّز به كاربو (Carpeaux)»[34].

(34) أوغست رودان (1840-1917): نحات كبير اقتبس كثيرًا من فناني النهضة الإيطالية، من أهم منحوتاته «بوابة الجحيم» (مستوحاة من دانتي)، «بورجوازيو كاليه»، «فيكتور هوغو»، «بالزاك»... اهتم بتعابير الجسد والحركة ورعشة الحياة والواقع المحسوس. واشتمل فنه على جوانب رومانسية وطبيعانية وتعبيرية وغنائية.

جان باتيست كاربو (1827-1975): نحّات خدش الحياء بقوة بنحته العري الأنثوي والشهوانية، واهتم كثيرًا بالظلال والأضواء، وأعاد الصلة إلى الفن الباروكي. من أهم أعماله «الرقص» (متحف اللوفر)، «أجزاء العالم الأربعة»، «منهل الأوبسرفاتوار»... (المترجم)

في أيامنا، أحد أعمدة الحداثة وأحد أبطال الموضة هو رولان بارت (R. Barthes) الذي كتب عن المؤرخ ميشليه مثلًا ما يأتي: «ربما كان أحد كتّاب الحداثة الذي لم يستطع إلا أن يغنّي كلامًا مستحيلًا». فأصبحت الحداثة عنده بلوغ الحدود، ومغامرة في الهامشية، من دون أن تكون مطابَقَةً مع المعيار، وملاذًا في السلطة، وتجمعًا في المركز كما تدعو إلى ذلك عبادةُ العتيق.

وجدت الحداثة منظّرها في شخص الفيلسوف هنري لوفيفر الذي وضع كتاب **مقدمة للحداثة**[35].

يميّز هنري لوفيفر بين الحداثة والحداثية قائلًا: «تختلف الحداثة عن الحداثية مثلما يختلف مفهوم قيد التشكل في المجتمع عن الظواهر الاجتماعية، على غرار التفكير الذي يختلف عن الحوادث... النزعة الأولى - وهي يقين وعنجهية - تتناسب مع الحداثية؛ والثانية - وهي تساؤل ومحاكمة نقدية - تتناسب مع الحداثة. ولأن النزعتين لا تنفصلان، فهما ملمحان من ملامح العالم الحديث»[36].

عندما تعكف الحداثة على اللامكتمل والرسوم الأولية والتهكمي، فإنها تسعى بالتالي إلى أن تحقق، في النصف الثاني من القرن العشرين، وفي عتبة المجتمع الذي أعقب الثورة الصناعية، البرنامج الذي وضعت الرومانسية معالمه الأولى. وهكذا، يجد النزاع بين العتيق (القديم) والحديث نفسه على المدى الطويل يتحمّل محطة التعارض الحيثي بين الكلاسيكية والرومانسية في الثقافة الغربية.

الحداثة هي المآل الأيديولوجي للحداثية. لكن الحداثة، كونها أيديولوجيا اللامكتمل والشك والنقد، هي أيضًا زخم يصبو إلى الإبداع؛ هي قطيعة معلنة مع جميع الأيديولوجيات ونظريات التقليد التي تركز على تفضيل العتيق وتنحو نحو الأكاديمية.

---

(35) Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité* (Paris: Éditions de Minuit, 1962).

(36) Ibid. p. 10.

ذاهبًا أبعد من ذلك، يظن ريمون آرون (R. Aron) أن المثال الأعلى للحداثة هو «الطموح البروميثيوسي»، «الطموح لاستعادة العبارة السابقة، أي أن نصبح أسياد الطبيعة ومالكيها بفضل العلم والتقنية»[37]. لكننا هنا لا نرى إلا الجانب الاقتحامي للحداثة، وربما نعزو إليها ما يجب أن نخصصه للحداثية. وفي جميع الأحوال، هذا يدفع إلى التساؤل عن التباسات الحداثة، وسنعرض هذه التساؤلات في الخاتمة.

7 - المجالات الكاشفة عن الحداثية

تبدّى أقدم أشكال المجابهة بين العتيق (القديم) والحديث في السجال الذي نشب بين القدامى والمحدثين، أي إن المجابهة وقعت في الأساس في الحقل الأدبي، وبشكل أقوى في الحقل الثقافي. حتى في الصراعات الأخيرة التي عرفتها الحداثة (أي في منعطف القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين)، نرى أن الأدب والفلسفة واللاهوت والفن (من دون أن ننسى الموسيقى: إضافة إلى الـ ars nova (الفن الحديث) في القرن الرابع عشر وحتى القرن الثامن عشر الذي كتب فيه جان جاك روسو كتابه **مبحث في الموسيقى الحديثة** قد تعرّضت للتشكيك في غمرة تلك السجالات والصراعات، ويصحّ هذا خصوصًا على العصور الإغريقية والرومانية والقرون الوسطى وعصر النهضة.

انطلاقًا من نهاية القرون الوسطى، دخلت إلى ساحة الصراع رؤية أوسع شمولًا، حتى وإن بقيت في معسكر رجال الدين والمثقفين. وهي الرؤية الدينية. صحيح أن التعبد الحديث (devotio moderna) لم يقلب أسس المسيحية رأسًا على عقب، وأن الإصلاح الديني في القرن السادس عشر لم يكن حركة «حديثة» (بل كان على العكس من ذلك، مع الإحالات إلى العهد القديم والكنيسة الأولى،... إلخ)، وأن الحركة «التحديثية» في بداية القرن العشرين كانت محدودة المدى لو لم تعطها أعلى السلطات في الكنيسة الكاثوليكية

---

(37) Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité* (Paris: Calmann-Lévy, 1969), p. 287.

معنى تجاوز أهدافها، لكن تدخل العنصر الديني في مجال المجابهة بين العتيق والحديث وسّع السجال.

لم يلاحَظ كما يجب أن السجال الذي اندلع ما بين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر، كما يشعر به المعاصرون، قد توسع وشمل نطاقين جديدين أساسيين.

النطاق **الأول** هو التاريخ. نعلم أن النهضة الأوروبية ابتكرت مفهوم «القرون الوسطى»، لكنه لم يصبح ضروريًا إلا ليردم الهوة بين حقبتين إيجابيتين ومليئتين ولافتتين من حقب التاريخ، وهما التاريخ العتيق والتاريخ الحديث. العنصر الجديد الذي تنحدر منه العناصر الأخرى هو فكرة تاريخ «حديث».

النطاق **الثاني** هو العلم. هنا أيضًا، وحدها النخبة المثقفة تأثرت بتقدم العلم «الحديث»، وجميع الاختراعات التي ظهرت منذ نهاية القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر خصوصًا اطّلعت عليها الجماهيرُ وأدركتها. لكن كوبرنيكوس وكيبلر وغاليليه وديكارت، ثم نيوتن، أقنعوا جزءًا من هيئة العلماء، معتبرين أنه حتى في ظل بقاء هوميروس وأفلاطون وفيرجيل في مكانتهم الأدبية المرموقة، فإن العلماء الحديثين أسقطوا كلًا من أرخميدس وبطليموس عن عرشيهما. كان الإنكليزُ الأوائلَ الذين لاحظوا ذلك. وفونتينيل، في مقدمة كتابه **تاريخ الأكاديمية الملكية للعلوم من عام 1666 وحتى 1699** (*Histoire de l'Académie royale des sciences depuis 1666 jusqu'au 1699*)، وضع في مكانة الصدارة «تجديد الرياضيات والفيزياء» بين أشكال تقدم الفكر البشري، ونادى بذلك. أوضح قائلًا: «لقد عمل ديكارت وعلماء كبار آخرون في هذه العلوم، كما فعل الأدب في هذا المجال الذي تغيّر فيه كل شيء». الأهم في نظره هو أن التقدم في هذه العلوم قد أثّر في الفكر البشري برمته: «لم تعد سلطة المنقول أكثر وزنًا من العقل... فكلما اتسع مدى هذه العلوم غدت الطرائق أكثر بساطة وسهولة. وفي الآونة الأخيرة، لم تقدم الرياضيات عددًا لا يحصى من الحقائق في المجال الذي يخصها فحسب، بل خلقت عمومًا في العقول حصافة ربما تفوق دقتُها هذه الحقائق مجتمعةً».

تعود ثورة حقل «الحديث» إلى القرن العشرين. فالحداثة التي نُظر إليها حتى ذلك الحين في «البنى الفوقية» أضحت تشمل الصعد كلها التي استرعت اهتمام بشر القرن العشرين: أي الاقتصاد والسياسة والحياة اليومية والذهنيات.

كما رأينا، عندما تسللت الحداثة إلى العالم الثالث، غدا المعيار الاقتصادي حاسمًا. وفي تعقيدات الاقتصاد الحديث، صار حجر المحك هو المكننة، لا بل التصنيع. لكن كما كان فونتينيل يرى أن تطور بعض العلوم هو تطور للفكر البشري، فإن المعيار الاقتصادي للحداثة يُنظر إليه خصوصًا على أنه تقدم في الذهنية. وهنا أيضًا، تُعتبر عقلنة الإنتاج علامة أساسية للحداثة. وكان كبار مفكري القرن التاسع عشر قد لاحظوا ذلك، كما ذكر ريمون آرون الذي كتب: «كان أوغست كونت يرى في الاستثمار الرشيد للمصادر الطبيعية المشروعَ الأول في الأهمية للمجتمع الحديث، ويعتبر أن ماركس قد أضفى على الدينامية الدائمة التي تشكل الاقتصاد الرأسمالي تأويلًا ما زال صالحًا اليوم»[38]. وإذا استعاد جينو جيرماني (Gino Germani) نصًا نُشر في ريو دي جانيرو في عام 1960 (*Resistencia a Mudança*)، قال إلى حدٍّ ما الشيء نفسَه: «مسألة العصرنة في الاقتصاد تعني أولًا التباين في **المؤسسات الاقتصادية خصوصًا** وتشمل مبدأً أساسيًا في الفعل وتتضمن مأسَسة التغيير»[39].

دفع هذا التصور «المثقَّف» للحداثة الاقتصادية مجموعة من الإخصائيين في العلوم الاجتماعية أن يطرحوا على أنفسهم مشكلة العلاقات بين الأخلاق البروتستانتية والتطور الاقتصادي، فعمّموا على البلدان غير الغربية المعاصرة أطروحات سبق لماكس فيبر ور. هـ. تاوني (R. H. Tawney) أن أكداها بالنسبة إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا[40]. كان لهذه الأطروحات التي أراها خاطئة الفضل في طرح مشكلة العلاقات بين الدين والحداثة على

---

(38) Aron, p. 299.

(39) Gino Germani «Secularization, Modernization and Economic Development,» in: S. N. Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernisation: A Comparative View* (New York: Basic Books, 1968), p. 354.

(40) Eisenstadt, *The Protestant Ethic and Modernisation.*

أساس أوسع من أساس المشادّات بين المفسرين واللاهوتيين. في المنظور نفسه، يمكن البحث عن الحداثة اليوم في مجال الديموغرافيا [إحصاء السكان]. يبدأ الإحصاء بأفراد العائلة، ورأى جينو جيرماني مثلًا أن «عصرنة» الأسرة (في الطلاق وتنظيم الأسرة، ...إلخ.) ملمح مهم في عملية التحديث وربط الأسرة «الحديثة» بالتصنيع، كما حصل لليابان، في نظره. ويَعُدّ هنري لوفيفر ظهور «المرأة الحديثة» بوصفها سمة بارزة من سمات الحداثة[41].

مع أولوية العنصر الاقتصادي، ومع تعريف الحداثة من طريق التجريد، برز مفهومان جديدان في التعارض بين العتيق (القديم) والحديث[42].

في الاقتصاد أولًا، لا يُربط الحديث بالتقدم عامة، بل بالتطور، أو - بمعنى أضيق - بالنمو، بحسب بعض الاقتصاديين. من جهة أخرى، لا تتعارض كلمة «حديث» مع «عتيق»، بل مع «بدائي».

على أرضية الدين، يُقابل ج. جيراردوس فان لوف (G. Van Leeuve) «الذهنية الحديثة» التي تقوم على «مَلَكَة تجريد»[43] في نظره، ويعارضها بالذهنية البدائية العاجزة عن الوصول إلى محاكمة موضوعية.

لكن القرن العشرين عرّف هو أيضًا الحداثة انطلاقًا من بعض المواقف السياسية. كتب بيير كيندي[44] (P. Kende): «من التفاهة بمكان أن نعتبر أن بنى الحياة الحديثة هي مباشرةً نتاج سلسلتين من الثورات: الثورة التي حصلت في حيّز الإنتاج (الانتقال من الحِرف اليدوية إلى الصناعة) وتلك التي حصلت على الصعيد السياسي (استبدال المَلَكية بالديمقراطية)». وأضاف قائلًا: «والحال أن الاستخدام الإنتاجي يقتضي الحساب المتعقل الذي هو أيضًا أحد ملامح الفكر

---

(41) Lefebvre, *Introduction*, pp. 152-158.

(42) Ibid.

(43) Gerardus Van Leeuw, *L'Homme primitif et la religion. Étude anthropologique*, Trad. française (Paris: Alcan, 1940), Chap. II: «La Mentalité «moderne»,» pp. 163 sqq.

(44) Pierre Kende, «L'Avènement de la société moderne,» in: A. Akoun (dir.), *Encyclopédie de la sociologie* (Paris: Larousse, 1975), p. 16.

العلماني والعلمي». وكتب ماركس في مقالة في عام 1844 بعنوان «نقد فلسفة الحق الهيغيلية»: «لا يرتبط التنظير التجريدي للدولة بحد ذاتها إلا بالأزمنة الحديثة، فالتنظير التجريدي للدولة السياسية هو إنتاج حديث، ذلك أنّ القرون الوسطى مثّلت الثنائية الفعلية، فيما تمثل العصور الحديثة الثنائية التجريدية».

عندما طرح ريمون آرون في الأساس مشكلة «النظام الاجتماعي للحداثة»[45]، فإنه انطلق من الحديث الاقتصادي، وبشكل أدق من إنتاجية العمل، ويبدو أنه توصل، كما رأينا، إلى فكرة الطموح البروميثيوسي المؤسس للعِلم والتقنية، كونه «أصلًا للحداثة»، فعرَّف «الحضارة الحديثة» بناءً على ثلاث قيم لها وقع سياسي واضح: «مساواة، شخصية، كونية»[46].

لمّا درس كريستيان فييرا (Ch. Vieyra) «البنى السياسية التقليدية والبنى السياسية الحديثة» في أفريقيا السوداء، لاحظ أن معظم الدول الأفريقية الفتية تزودت بمؤسسات سياسية ذات نمط غربي (الاقتراع العام المتكافئ والمباشر، الفصل بين السلطات)، وأن تحديث هذه الدول لم ينجح دائمًا في التغلب على «الحلقة المفرغة» الآتية: إن تحوّل هذه الدول إلى بلدان حديثة كان يفترض قيام الوحدة الوطنية، مع العلم أن هذه الوحدة ترتبط بالتقليد وتتعارض مع التحديث، لاستنادها إلى بنى تقليدية (أعراق وزعماء قبائل).

منذ ماركس، تتحدد الدولة الحديثة نوعًا ما انطلاقًا من الرأسمالية. ولذا، ليس من المستغرب لدى الكثيرين، وأحيانًا بصورة ساذجة، أن تكون الولايات المتحدة أنموذجًا للحداثيات، ولا سيما الحداثية السياسية. وعلى هذا النحو وضع كينيث س. شيريل (K. S. Sherril) في استطلاع أجراه في الولايات المتحدة تعريفًا «للشخص الحديث سياسيًا» الذي يقوم اهتمامه الأساسي على إمكان تأثيره في السياسة الخارجية للولايات المتحدة (أو إمكانية عكس بريقها). فرأى أن:

---

(45) Aron, p. 298.

(46) Ibid., p. 287.

1- الشخص الحديث سياسيًا يتماهى مع الجماعة السياسية الوطنية.

1 أ- الشخص الحديث سياسيًا يعرف كيف يميز بين الحيز الشخصي والحيز السياسي.

2- الشخص الحديث سياسيًا يتمتع بـ«**أنا**» قوية.

3- الشخص الحديث سياسيًا له آراء حازمة.

4- الشخص الحديث سياسيًا منفتح على الآخرين.

4 أ- الشخص الحديث سياسيًا يتأثر كثيرًا بوسائل الإعلام.

وبالتالي

4 ب- الشخص الحديث سياسيًا إنسان شديد الاطلاع.

5- الشخص الحديث سياسيًا متفائل أساسًا.

5 أ- الشخص الحديث سياسيًا يؤمن بالشعب.

6- الشخص الحديث سياسيًا يحتاج إلى أن يتشارك مع الآخرين.

7- الشخص الحديث سياسيًا يميل إلى المساهمة.

8- الشخص الحديث سياسيًا يُعنى بالحوادث السياسية من دون أن يتهوَّس أو ويرهق نفسه بها.

8 أ- الشخص الحديث سياسيًا نصير، لكنه «نصير منفتح».

9- الشخص الحديث سياسيًا يشعر بأنه قادر على التأثير في قرارات السلطات العامة.

10- الشخص الحديث سياسيًا يتميّز بإيمان عام بالحكومة[47].

---

(47) K. S. Sherrill, in: *Comparative Politics* (January 1969).

بشكل عام، غالبًا ما يقدَّم الأميركي على أنه أنموذج الشخص الحديث، وعلى أنه «شخص جديد».

أخيرًا، نرى أن الحداثة قد عُرّفت مؤخرًا بطابعها الكثيف: إنها ثقافة الحياة اليومية وثقافة الجماهير.

على الرغم من التعريف النخبوي الذي قدمه بودلير، فإنه منذ البداية قد وجّه الحداثة إلى ما سماه هنري لوفيفر، فيلسوف الحداثة والحياة اليومية، «زهرة الحياة اليومية». في منعطف القرن التاسع عشر وإبّان القرن العشرين، استغلت الحركات الفنية في «الفن الحديث» الحداثة أيضًا في الأشياء الفنية والأعمال، فقادت الحداثة إلى التصميم (design) وإلى الأجهزة المسلية (gadget). ورأى بيير كيندي أن إحدى سمات الحداثة وأحد أسباب تسارعها هو «الانتشار الكثيف للأفكار» من خلال «وسائل الاتصال الجماهيرية». إذا كان ماك لوهان قد أخطأ عندما تنبّأ بزوال مجرة غوتنبرغ، فإنه أكد دور الوسائل السمعية البصرية في الحداثة؛ وهذا ما فعله أيضًا ليو بوغارت (Leo Bogart) في كتابه **عصر التلفاز**[48] (*The Age of Television*) (1968).

لا شك في أن إدغار موران (E. Morin) أفضل من وصف الحداثة وشرحها معتبرًا إياها «ثقافة جماهيرية». واعتقد أنها أبصرت النور في الولايات المتحدة إبان خمسينيات القرن العشرين، ثم انتشرت في المجتمعات الغربية. وعرّفها كالآتي: «بلغت الجماهير الشعبية المدينية وجزء من الأرياف مستويات جديدة في العيش: دخلت تدريجًا إلى عالم الرفاه والتسلية والاستهلاك الذي كان حتى ذلك الوقت وقفًا على الطبقات البورجوازية. وأدت التحولات الكمية (ارتفاع القدرة الشرائية، حلول متنامٍ لعمل الآلة محل الكدّ البشري، ازدياد أوقات التسلية) إلى تحول نوعي بطيء: مشاكل

(48) Leo Bogart, *The Age of Television* (New York: Ungar, 1968).

مارشال ماك لوهان (1911-1980): جامعي كندي اهتم كثيرًا بنظرية الإعلام وتطور نظم الاتصال في المجتمعات، وشكك في إمكان احتكار الكتاب الورقي المعلومات، وحاول فهم وسائل الإعلام الحديثة. تعرّضت كتبه للنقد، واتُّهمت بالتبسيط. (المترجم)

الحياة الفردية والشخصية طُرحت وقتئذٍ بكثافة، ليس على مستوى الطبقات البورجوازية فحسب، بل على مستوى الشريحة الكبرى الجديدة النامية التي هي صاحبة أجور أيضًا»[49].

رأى، خصوصًا، أن عنصرها الجديد والمهم يكمن في المعالجة المبتكرة التي قامت بها الثقافة الجماهيرية وطبقتها على العلاقة القائمة بين الواقعي والمتخيل. وهذه الثقافة، «مزوِّد الأساطير الأكبر» (أساطير الحب والسعادة والرفاه والتسلية، ...إلخ) لا تعمل منتقلة من الواقعي إلى المتخيل فحسب، بل تعمل أيضًا في الاتجاه المعاكس. «إنها ليست هروبًا لا غير، بل هي على النقيض من ذلك اندماج في الوقت عينه».

أخيرًا، نرى أن القرن العشرين قد ألقى بالحداثة في الماضي، وذلك في حقب ومجتمعات لم تعِ أي شكل من أشكال الحداثة، أو عرّفت حداثتها بشكل مختلف. في عام 1930، خصّ المؤرخ الفرنسي اللامع هنري هاوسر (H. Hauser) القرن السادس عشر، وهو القرن الذي رفع القدامى إلى الأوج، ولم يعترف بأنه «حديث» إلا في الفن والآداب والتاريخ، مقارنةً بالقرون الوسطى بحداثة خماسية الجانب تمثلت بـ«ثورة فكرية» و«ثورة دينية» و«ثورة أخلاقية» و«سياسية جديدة» و«اقتصاد جديد». وختم حديثه قائلًا: «من أي زاوية نظرنا إلى القرن السادس عشر، يتبدّى لنا استشرافًا لزمننا. لقد جاءت النهضة، تصورًا للعالم والعلم، وأخلاقًا فردية ومجتمعية، وشعورًا بالحريات الداخلية للنفس، وسياسةً داخلية وأخرى دولية، وظهورًا للرأسمالية وتشكّلًا للبروليتاريا. كما نستطيع أن نضيف إليها نشأةً لاقتصاد وطني. جاءت النهضة في جميع هذه المجالات لتقدّم أشكالًا من الجِدة الثرّة بامتياز، حتى عندما كانت خطيرة...».

لكن، هل يسعنا التكلم على الحداثة عندما يغيب عن وعي المحدثين المفترضين أنهم حداثيون، أو عندما لا يصرّحون بذلك؟

---

(49) Edgar Morin, «Une Mythologie moderne,» dans: *L'Esprit du temps* (Paris: [s. n.], 1975), pp. 119-121.

8 - الشروط التاريخية لوعي الحداثية

لا نسعى هنا إلى شرح أسباب التحولات المتسارعة، في شتى المجتمعات، في خضم التاريخ، ولا أن نتقصى التأريخ العسير لتحولات الذهنيات الجماعية، بل نحاول إلقاء الضوء على أشكال القطيعة مع الماضي، وعلى الإرادة الجماعية لتحمّلها، وهذا ما نسميه الحداثية أو الحداثة.

سنتوقف عند أربعة عناصر تؤدي في الأغلب دورًا في هذا الوعي، إما منفردة وإما متضافرة.

يتمثل العنصر **الأول** في إدراك ما أصبح من التافه تسميته في بعض الأحيان تسارع التاريخ. لكن، ليكون ثمة نزاع بين المحدثين والقدامى، لا بدّ لهذا التسارع من أن يتيح نزاعًا بين الأجيال. وهذا هو السجال الذي نشب بين الاسمانيين والأرسطويين، بين الإنسانويين والسكولاستيكيين (لنذكّر هنا بحيلة التاريخ التي حوّلت أنصار العصور الإغريقية والرومانية إلى حداثيين)، بين الرومانسيين وخصومهم الكلاسيكيين، بين مؤيدي الفن الحديث وأتباع الأسلوب الأكاديمي، ...إلخ. إن التعارض بين العتيق (القديم) والحديث، وهو أحد النزاعات التي تعيش فيها المجتمعات بعلاقاتها المتناقضة مع الماضي، أصبح تعارضًا حادًا عندما كان على المحدثين أن يتصدوا لماض حاضر، لحاضر اعتُبر ماضيًا عندما تحوّل السجال بين القدامى والمحدثين إلى تصفية حسابات بين الآباء والأبناء.

العنصر **الثاني** هو الضغط الذي تمارسه أشكال التقدم المادي على الذهنيات ومساهمته في تحويلها. صحيح أن تغيّر العقلية قلما يتم بشكل مفاجئ بل يحدث في المقام الأول على مستوى الذهنيات بالذات. ما يتغيّر هو العدّة الذهنية. ففي أغلب الأحيان، يتحقق الوعي عندما يؤكّد العقل، أو التعقل، تصدّيه للسلطة أو التقليد، ويتمثل بتصدي مفكري العصر الوسيط «المحدثين» لـ «سلطات» المتنورين بدءًا من فونتينيل ومرورًا بكوندورسيه وصولًا إلى الكاثوليك الحداثيين الذين قاوموا أنصار التقليد في بداية القرن العشرين. لكن الحداثة تستطيع هي أيضًا، في نظر شخص مثل رويسبروك (Ruysbroeck) أو جيرار غروت (G. Groote) أو بودلير أو رولان بارت، أن ترجّح كفّة التصوّف أو

التأمل على حساب التعقل النظري و«العابر والهارب والعارض» الذي يتعارض مع «الخالد والثابت» (بودلير). يضيف هنري لوفيفر صفة «الاحتمالي» سمةً من سمات الحداثة المعاصرة. لكن «الثورة» التقنية والاقتصادية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والعلم في القرن السابع عشر، والاختراعات والثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، والثورة الذرية في النصف الثاني من القرن العشرين، هي حوافز لوعي الحداثة التي يجب دراسة تطبيقاتها عن قرب.

في بعض الحالات، تساعد صدمة خارجية، وهي العنصر **الثالث**، على تشكّل الوعي. حتى لو لم تطلق الفلسفة الإغريقية وأعمال المفكرين العرب الوعي «الحداثي» للسكولاستيكيين القروسطيين، فإنها في الأقل قد حفزّته، وخلقت التقنيات والفكر الغربي النزاع الذي نشب بين القدامى والمحدثين في المجتمعات غير الغربية، وأدى الفن الياباني والفن الأفريقي دورهما في تشكيل وعي الفن الغربي الجديد حوالى عام 1900.

أخيرًا، فإن تأكيد الحداثة - وهو العنصر **الرابع** - حتى وإن تجاوز مجال الثقافة، يتعلّق خصوصًا ببيئة ضيقة، بيئة المثقفين والتكنوقراطيين. ولأن الحداثة ظاهرة لوعي تقدمٍ معين، ولأنها غالبًا ما عاصرت دمقرطة الحياة الاجتماعية والسياسية، فإنها ما زالت - على مستوى النشأة في جميع الأحوال - وقفًا على «نخبة» أو مجموعات أو زمر. لكن عندما سعت الحداثة كما فعلت اليوم إلى أن تتجسد في الثقافة الجماهيرية، كما بيّن إدغار موران ذلك، فإن الذين طوروا هذه الثقافة، من طريق التلفزيون والملصق والتصميم الفني والقصص المصوّرة، ...إلخ. يشكلون أوساطًا ضيقة من المثقفين. وهذا ليس إلا التباسًا من التباسات الحداثة.

9 - التباس الحديث

يميل «الحديث» أولًا إلى إنكار ذاته وهدم نفسه.

ما بين العصر الوسيط والقرن الثامن عشر، كانت إحدى حجج المحدثين تقول إن القدامى كانوا محدثين في زمانهم. وكان فونتينيل مثلًا يذكّر بأن اللاتين

كانوا محدثين بالنسبة إلى الإغريق. وعندما نعرّف «الحديث» أنه «حاضر» نَخْلص إلى أن نجعل منه «مستقبلًا» ماضيًا. فلا نعطي من بعد قيمةً لمضمون، بل لضامن عابر.

عندما فاقم بودلير معنى «الحديث» في مفهوم الحداثة، وعندما لجأ إلى الموضة ليحدّدها، فإنه حكم على «الحديث» بأنه فقد موضته مبدئيًا. «المتعة التي نجنيها من تصور الحاضر لا تعود إلى الجمال الذي يمكن أن يتّشح به فحسب، بل تعود إلى الصفة الأساسية للحاضر».

هكذا، لا يرتبط «الحديث» بالموضة فحسب (علّق هنري لوفيفر على نص بودلير قائلًا: «الموضة والحديث يرتبطان بالزمن واللحظة المتعلقين سريًا بالخلود، وهما صورتان متحركتان للأزلية التي لا تتحرك»)[50]؛ بل يعجز «الحديث» عن التفلت من التكلّف والتصنّع.

يميل إلى إضفاء قيمة إلى الجديد من أجل الجديد وإلى إفراغ المضمون من العمل الفني والشيء والفكرة. فقد كتب هـ. روزنبرغ قائلًا: «بما أن المصلحة الوحيدة للفن الحديث هي أن يكون العمل جديدًا، وبما أن الجدَة لا يحددها تحليل معين، بل تحددها السلطة الاجتماعية والتربوية، فإن الرسّام الطليعي يمارس نشاطه في وسط لا يبالي إطلاقًا بمضمون عمله»[51].

حتى إنّ كلمة «حديث» تستطيع أن تعني أي شيء، وأن تعني القديم خصوصًا. قال هـ. روزنبرغ: «الكل يعلم أن صفة فن حديث لم تعد لها أي علاقة بالكلمات التي تؤلفها. كي ينتمي عمل ما إلى الفن الحديث فإنه لا يحتاج إلى أن يكون حديثًا، ولا إلى أن يكون جزءًا من الفن، ولا إلى أن يكون جزءًا من عمل فنّي. ثمة قناع من جنوب المحيط الهادي عمره 3000 عام، يستجيب لتعريف كلمة حديث، وثمة قطعة خشبية وُجدت على أحد الشواطئ تصبح قطعة فنية»[52].

---

(50) Lefebvre, *Introduction*, p. 172.

(51) H. Rosenberg, *The Tradition of the New* (New York: Horizon Press, 1959), p. 37.

(52) Ibid., p. 35.

يؤخذ الحديث في عملية تسارع لا كوابح لها. ويجب دائمًا أن يكون أكثر حداثة فتعصف به زوبعة عاتية من الحداثة.

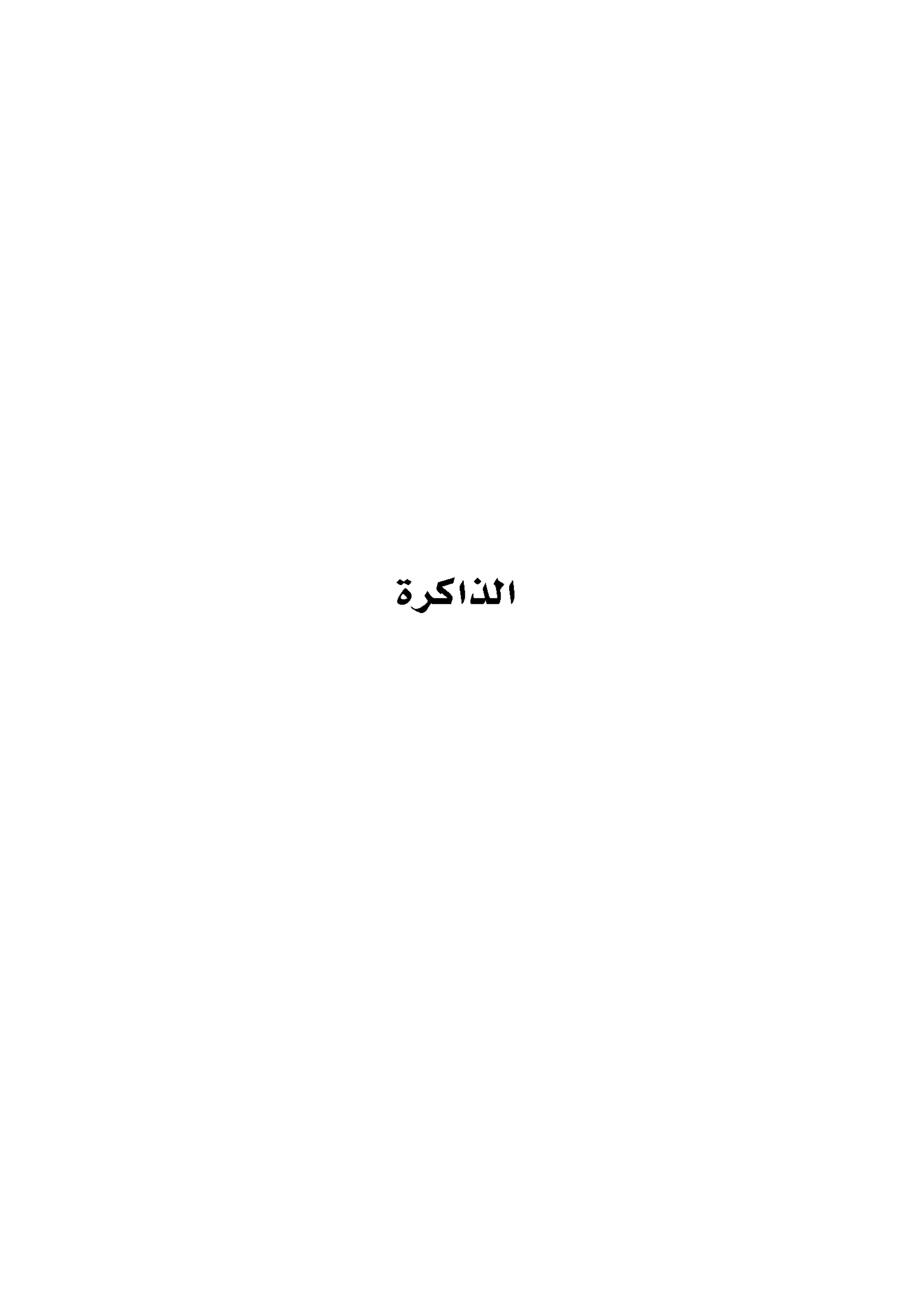
ثمة التباس أو غموض آخر مفاده أن «الحديث» يلتفت نحو الماضي عندما يكون على حافة هاوية الحاضر. وإذا اعترض على القديم، فإنه يميل إلى الاستعانة بالتاريخ. فالحداثة وموضة الأزياء القديمة تسيران معًا. «إن هذه الفترة التي تؤكد أنها حديثة، وتريد أن تكون حديثة برمتها، تهجس بالماضي: بالذاكرة وبالتاريخ».

استندت جان فافريه (Jeanne Favret) على أمثلة من السياسة المحلية في المناطق الريفية الجزائرية لتثبت أن الناس يستطيعون أن يقعوا في «الفكر التقليدي عندما يبالغون في الحداثة». في منطقة القبائل (Kabyles) خصوصًا، يلاحَظ أن دخول الثورة الصناعية قد دمّر البنى التقليدية، لكن بعد ذلك بمئة سنة برز الفكر التقليدي من جديد، لا ليشغل وظائفه القديمة التي طواها الزمن، بل ليشغل وظيفة جديدة تنادي بالتحديث.

تؤدي التباسات الحداثة خصوصًا دورًا في ثنايا الثورة. فالحداثة، كما قال هنري لوفيفر بتميّز، هي «ظل الثورة وتفتتها، وهي أحيانًا صورتها الكاريكاتورية».

للمفارقة، يمكن قطيعة الأفراد والمجتمعات هذه، مع ماضيهم، وهذه القراءة غير الثورية وغير المُجِلّة للتاريخ أن تكون وسيلة للتأقلم مع التغيير والاندماج فيه، عندما تتشرب الحياة الثقافية والحياة اليومية، بحسب ما أشار إليه إدغار موران.





الذاكرة



مفهوم الذاكرة مفهوم مفصلي، مع أن هذا الفصل مكرّس حصرًا للذاكرة كما تظهر في العلوم الإنسانية - وخصوصًا في التاريخ والأنثروبولوجيا - ويعالج في الأساس ذاكرات جماعية أكثر مما يعالج ذاكرات فردية، لا بدّ من رسم الخطوط العريضة للذاكرة السديمية في الحقل العلمي عمومًا.

إن الذاكرة، بصفتها حافظة بعض المعلومات، تحيل أولًا إلى مجموعة الوظائف النفسية التي يستطيع الإنسان بفضلها أن يحيّن عددًا من الانطباعات والمعلومات الماضية التي يتصورها منصرمة.

من وجهة النظر هذه، ترتبط دراسة الذاكرة بعلم النفس وعلم النفس الفيزيولوجي والعصبي وبالبيولوجيا. وفي ما يتعلق باضطرابات الذاكرة وبينها فقدان الذاكرة خصوصًا، ترتبط هذه الدراسة بالطب النفسي[1].

تستطيع بعض جوانب دراسة الذاكرة، بحسب هذا العلم أو ذاك، أن تكشف، بطريقة مجازية أو عملية، بعض ملامح الذاكرة التاريخية والذاكرة الاجتماعية ومشكلاتهما[2].

تؤدي فكرة التعلم، وهي فكرة مهمة في مرحلة اكتساب الذاكرة، إلى الاهتمام بشتى المنظومات الخاصة بتربية الذاكرة، والتي وُجدت في مجتمعات مختلفة وفي عصور مختلفة: أي بفنون تقوية الذاكرة.

أُهمِلت جميع النظريات التي تفضي نوعًا ما إلى فكرة التحيين الآلي، إن جاز القول، للآثار الاستذكارية، وحلت محلها أفكار أكثر تعقيدًا تتناول النشاط

---

(1) C. Flores, «Mémoire,» dans: *Encyclopedia Universalis*, vol. 10 (Paris: [s. n.], 1982).

(2) E. Morin & M. Piattelli-Palmarini (éd.), *L'Unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels* (Paris: Seuil, 1974).

الاستذكاري للدماغ والجهاز العصبي: «لا تقتصر عملية التذكر عند الإنسان على طرح الآثار فحسب، بل على إعادة قراءة هذه الآثار»، و«تستطيع عمليات إعادة القراءة أن تشغّل عددًا من المراكز العصبية الشديدة التعقيد، وجزءًا كبيرًا من قشرة الدماغ»، حتى وإن وجدت «مراكز تعنى بالدماغ ومختصة بتثبيت الأثر التذكري»[3].

مكّنت دراسة اكتساب الذاكرة، خصوصًا عند الأطفال، من ملاحظة الدور الكبير الذي يؤديه الذكاء[4]. في إطار هذه الأطروحة، أعلنت سكانديا دو شونين (Scandia de Schonen) قائلة: «إن سمة التصرفات الإدراكية المعرفية التي تبدو لنا أساسية تتمثل بالجانب النشط والبنّاء لهذه التصرفات»[5]، وأضافت: «لذا نستطيع إنهاء حديثنا متمنين تطور بحوث لاحقة تعالج مشكلة النشاطات التذكرية، فنُدْرجها في مجمل النشاطات الهادفة إما إلى تنظيم الذات بطريقة جديدة داخل الوضع نفسه، وإما إلى التكيّف مع أوضاع جديدة لقاء ذلك ربما، سندرك ذات يوم طبيعة الذكرى البشرية التي تعيق جدًا إشكالياتنا»[6].

نجمت عن ذلك تصورات حديثة عن الذاكرة، ركّزت على جوانب الهيكلة وعلى نشاط التنظيم الذاتي. فظواهر الذاكرة، في جوانبها البيولوجية والنفسية في آن، ليست سوى نتائج لأنماط تنظيم دينامية، ولا وجود لها إلا «بقدر ما يحافظ التنظيم عليها ويُعيد تكوينها»[7].

هكذا، اضطر بعض العلماء إلى تقريب الذاكرة من ظواهر ترتبط مباشرة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

---

(3) J. P. Changeux & A. Danchin, «Apprendre par stabilisation sélective de synapses en cours de développe-ement,» dans: Ibid. pp. 351-357.

(4) J. Piaget & B. Inhelder, *Mémoire et intelligence* (Paris: Presses universitaires de France, 1968).

(5) Scania de Schonen, *La Mémoire: Connaissance active du passé* (Paris and La Haye: Mouton, 1974), p. 294.

(6) Ibid., p. 302.

(7) J. Piaget, in: *La Mémoire: Symposium de l'association de Psychologie scientifique de langue française* (Paris: Presses universitaires de France, 1970).

يرى بيير جانيه، في كتابه **تطور الذاكرة ومفهوم الزمن**[8] *L'Evolution de la mémoire et de la notion du temps* «أن عملية التذكر الأساس هي «سَوْق قصة سردية» يصفها أولًا بحسب **وظيفتها الاجتماعية**، لأنها توصيل معلومة إلى الآخرين في أثناء غياب الحدث أو الموضوع المستهدف». وهنا تدخل «اللغة التي هي من نتاج المجتمع»[9]. وهكذا، فإن هنري أتلان (H. Atlan)، عندما درس الأنساق الناظمة بذاتها، قارب «اللغات والذاكرات»، قال: «إن استخدام لغة محكية ثم مكتوبة هو في الواقع توسّع هائل لإمكانات التخزين في ذاكرتنا، إذ تتمكّن هذه بفضله من تجاوز الحدود الفيزيائية لجسدنا، لتُستودَع إما لدى آخرين وإما في المكتبات. وهذا يعني أن هناك لغة موجودة كشكل من أشكال تخزين المعلومة في ذاكرتنا، قبل التكلم بها أو كتابتها»[10].

من المؤكد أكثر فأكثر أن اضطرابات الذاكرة، التي إلى جانب فقدان الذاكرة[11] تستطيع أن تظهر أيضًا في مستوى اللغة، في مسألة العِيّ (فقدان القدرة على الكلام)، يجب أن تتوضح في حالات عديدة في ضوء العلوم الاجتماعية. من جانب آخر، وعلى المستوى المجازي الدال، فكما أن فقدان الذاكرة ليس اضطرابًا عند الفرد فحسب، بل يستتبع بلبلات في الشخصية خطرة إلى حد ما، كذلك نرى أن غياب الذاكرة الجمعية عند الشعوب والأمم أو ضياعها الإرادي ربما يؤديان إلى اضطرابات خطيرة في الهوية الجمعية.

بوسع الروابط القائمة بين شتى أشكال الذاكرة أن تُظهر سمات غير مجازية، لكن حقيقية. نوّه جاك غودي (Jack Goody) بذلك قائلًا على سبيل المثال: «في جميع المجتمعات، يمتلك الأفراد كمية كبيرة من المعلومات في موروثهم الجيني، في الذاكرة الطويلة المدى، وموقتًا في الذاكرة النشطة»[12].

---

(8) Pierre Janet, *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps* (Paris: [s. n.], 1922).

(9) C. Flores, p. 12.

(10) Morin & Piattelli-Palmarini (éd.), p. 461.

(11) Henri Ey, «Les Troubles de la mémoire,» in: *Études psychiatriques*, vol. II, no. 9 (1956); *Psychopathology of Memory: Symposium* (Boston: Tallard éd., 1967).

(12) Jack Goody, «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: La Transmission du bagre,» *L'Homme*, vol. 17 (1977), pp. 3-5.

استعمل أندريه لوروا غورهان (A. Leroi - Gourhan)، في كتابه **الذاكرة والإيقاعات**، وهو تتمة لكتابه **الحركة والكلمة**، كلمة ذاكرة بمعنى واسع جدًا، وميّز بين ثلاثة أنواع من الذاكرات: الذاكرة النوعية والذاكرة الإثنية والذاكرة الاصطناعية. قال: «أستعمل كلمة ذاكرة في هذا الكتاب بمعنى فضفاض. فالذاكرة ليست خاصيّة للذكاء، بل هي في جميع الأحوال المستنَد الذي تسجَّل فيه سلاسل الأفعال. وفي هذا الصدد نستطيع التكلم على «ذاكرة نوعية» لتحديد تثبيت التصرفات عند الأنواع الحيوانية، ونستطيع التكلم على ذاكرة «إثنية» تتولى تسجيل التصرفات في المجتمعات البشرية، ونستطيع على الصعيد نفسه أن نتكلم على ذاكرة «اصطناعية، وهي ذاكرة إلكترونية في شكلها الأحدث، تؤمّن، من دون اللجوء إلى الغريزة أو التفكير، تسجيل الأفعال الآلية المتتالية»[13].

في زمن ليس ببعيد، رأينا أن تطورات السيبرنتية والبيولوجيا قد أغنتا بسخاء وعلى الصعيد المجازي مفهوم الذاكرة، خصوصًا، بالنسبة إلى الذاكرة البشرية الواعية. ونتكلم الآن على ذاكرة الحواسب، وعن الرمز الجيني الذي يقدَّم بوصفه ذاكرةً مرتبطةً بالوراثة[14]. لكن توسع الذاكرة هذا في مجالي الآلة والحياة، المفارِقين في آن، قد أثر تأثيرًا مباشرًا في البحوث التي أجراها علماء النفس على الذاكرة، منتقلين خصوصًا من المستوى التجريبي إلى مستوى التنظير: «منذ عام 1950، تغيرت الاهتمامات بشكل جذري، وجزئيًا، بتأثير العلوم الجديدة كالسيبرنتية والألسنية، واتخذت مسارًا تنظيريًا أشد وضوحًا»[15].

أخيرًا، أكد علماء النفس والمحللون النفسيون، إما في مجال التذكر وإما في مجال النسيان (في أعقاب إبينغهاوس (Ebbinghaus) خصوصًا)، عمليات التلاعب الواعية أو غير الواعية التي تمارسها المصلحة والعاطفة والرغبة والحرمان والرقابة على الذاكرة الفردية. كذلك نرى أن الذاكرة الجمعية

---

(13) Goody, «Mémoire et apprentissage,» p. 269.

(14) François Jacob, *La Logique du vivant. Une Histoire de l'hérédité* (Paris: Gallimard, 1970), p. 166-168.

(15) A. Lieury, in: *E.U.*, 1971, p. 789.

كانت رهانًا مهمًا في صراع القوى الاجتماعية من أجل السلطة. السيطرة على الذاكرة والنسيان هي من أكبر اهتمامات الطبقات والمجموعات والأفراد الذين هيمنوا أو يهيمنون على المجتمعات التاريخية. فعمليات نسيان التاريخ وإغفاله مؤشران على عناصر التلاعب بالذاكرة الجمعية هذه.

تشكل دراسة الذاكرة الاجتماعية إحدى المقاربات الأساسية لمشكلات الزمن والتاريخ، وحيالها تنحسر الذاكرة تارة وتتجاوز حدودها طورًا.

في الدراسة التاريخية للذاكرة التاريخية، يجب إيلاء الفروق الكائنة بين المجتمعات ذات الذاكرة الشفوية أساسًا والمجتمعات ذات الذاكرة الكتابية ومراحل الانتقال من الشفوية إلى الكتابة اهتمامًا خاصًا، وهذا ما سمّاه جاك غودي «تدجين الفكر الوحشي».

سندرس إذًا على التوالي:

1 - الذاكرة الإثنية في المجتمعات المفتقرة إلى الكتابة والمسماة المجتمعات «الوحشية»،

2 - انطلاقة الذاكرة من الشفوية إلى الكتابة، ومن فترة ما قبل التاريخ إلى فترة العصور الإغريقية واللاتينية،

3 - الذاكرة القروسطية التي توازن فيها الشفهي والمكتوب،

4 - أشكال تقدم الذاكرة الكتابية من القرن السادس عشر إلى أيامنا،

5 - التجاوزات الحالية للذاكرة.

يَقتبس هذا المسعى مما أورده أندريه لوروا غورهان عندما قال: «يمكن تاريخ الذاكرة الجمعية أن يقسم إلى خمس مراحل: مرحلة النقل الشفوي، مرحلة النقل الكتابي المستندة إلى جداول وفهارس، مرحلة البطاقات البسيطة، مرحلة التدوين الآلي، مرحلة التسلسل الإلكتروني»[16].

---

(16) André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole. II. La Mémoire et les rythmes* (Paris: Albin Michel, 1964; 1965), p. 65.

لإبراز العلاقات القائمة بين الذاكرة والتاريخ والتي تشكل الأفق الأساسي لهذه الدراسة، رأيت أنه من الأفضل أن أخص الذاكرة في المجتمعات المفتقرة إلى الكتابة، في الماضي والحاضر، بدراسة منفصلة، وأن أميّز - في تاريخ الذاكرة عند المجتمعات التي لها ذاكرة شفوية وكتابية في آن - بين المرحلة العتيقة التي طغت فيها الذاكرة الشفوية وقد تمتعت بوظائف خاصة للذاكرة المكتوبة أو المرسومة، والمرحلة القروسطية التي تساوت فيها الذاكرتان مع ما شهدتاه من تحولات مهمة في وظائف كلّ منهما، والمرحلة الحديثة التي عرفت تطورًا حاسمًا في الذاكرة الكتابية ارتبط بالمطبعة والتعلّم؛ ورأيت في المقابل أن أجمع التحولات العميقة التي طرأت على القرن الأخير، وأطلق عليها لوروا غورهان تسمية «الذاكرة المنتشرة».

1 - الذاكرة الإثنية

خلافًا للوروا غورهان الذي يطبّق هذه الصفة على جميع المجتمعات البشرية، فإنني أحصرها في دلالة الذاكرة الجمعية عند الشعوب المفتقرة إلى الكتابة. لنذكر، من دون إلحاح ومن دون أن تفوتنا أهمية هذه الظاهرة، أن النشاط التذكري خارج الكتابة هو نشاط مستمر، ليس في المجتمعات المفتقرة إلى الكتابة فحسب، بل أيضًا في المجتمعات التي عرفتها. ذكّر جاك غودي بذلك أخيرًا وبصورة وجيهة عندما قال: «في معظم الثقافات التي تفتقر إلى الكتابة، وفي مجالات عديدة من ثقافتنا، نرى أن تراكم العناصر في الذاكرة يشكّل جزءًا من الحياة اليومية»[17].

يبدو لي هذا التمييز بين الثقافات الشفوية والثقافات الكتابية في ما يتعلق بالمهمات الموكولة إلى الذاكرة، كما إلى جاك غودي، مؤسسة على كون العلاقات بين هذه الثقافات تتوسط تيارين مغلوطين في غلوّهما، «يؤكّد أحدهما أن البشر كلهم يمتلكون الإمكانات نفسها، ويقيم التيار الثاني، صراحةً

(17) Goody, «Mémoire et apprentissage,» p. 35.

أو ضمنًا، تمييزًا واضحًا بين «الهُم» و«النحن»[18]. والحقيقة أن ثقافة الناس غير المكتوبة مختلفة، لكنها ليست ذاكرة من صنف آخر.

المجال الأساسي الذي تتبلور فيه الذاكرة الجمعية عند الشعوب التي لا تدوّن هو الثقافة التي تعطي أساسًا ذا مظهر تاريخي لوجود إثنيات أو عائلات، أي الأساطير البدئية.

عندما تكلم جورج بالانديه (G. Balandier) عن الذاكرة التاريخية لسكان الكونغو، ذكر ما يأتي: «تبدو البدايات مثيرة للحماس كلما قصرت سنواتها في الذكرى. لم تكن الكونغو بمثل اتساع تاريخها الغامض»[19]. «تُبرز الشعائر... بعض ملامح السلطة. وتذكر بداياتِها وتجذُّرَها في تاريخ غَدا أسطورة، فتحيطها بالتقديس».

عندما تكلم ناديل (Nadel) على قبائل النوب (Nupe) في نيجيريا، ميّز بين نمطين من التاريخ: من جهة، التاريخ الذي يسميه «موضوعيًا» وهو «مجمل الحوادث التي نصفها نحن الباحثين ونربطها ببعض المعايير الموضوعية والشاملة التي تتناول علاقاتها وتداول السلطة في أوساطها»[20]؛ ومن جهة أخرى، التاريخ الذي يسميه «أيديولوجيًا» والذي «يصف هذه الحوادث التي تتلاءم مع بعض التقاليد الموضوعة وينظّمها»[21]. يتمثل هذا التاريخ الثاني بالذاكرة الجمعية التي تنحو إلى الدمج بين التاريخ والأسطورة. ويعكف هذا «التاريخ الأيديولوجي» طواعيةً على «البدايات الأولى للمملكة»، وعلى «شخصية تسوديه (Tsoede) أو إيديجي (Edegi) البطل الثقافي والمؤسس الأسطوري لمملكة النوب». وهكذا يصبح تاريخ البدايات، إذا اقتبسنا عبارة لمالينوفسكي، «ميثاقًا أسطوريًا» للتقليد.

(18) Ibid., p. 45.

(19) Georges Balandier, *La Vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle* (Paris: Hachette Littérature, 1992), p. 15.

(20) Siegfried Frederick Nadel, *Byzance noire: Le Royaume des Nupe au Nigeria*, Marie-Edith Baudez (trad.) (Paris: F. Maspero, 1971), p. 127.

(21) Ibid.

تهتم هذه الذاكرة الجمعية للمجتمعات «الوحشية» بالمعلومات العملية والتقنية وبالمعرفة المهنية، خصوصًا لتتعلّم صنعة من هذه «الذاكرة التقنية»، كما لاحظ أندريه لوروا غورهان، «وتعرف بنية الهيكلة الاجتماعية للمهن وتركيبها وكيف تؤدي دورًا مهمًا، أتعلّقَ ذلك بحدّادي أفريقيا أو آسيا، أم تعلّق بجمعيات الحرفيين حتى القرن السابع عشر. فتعلُّمُ أسرار المهن والحفاظ عليها يتمّان في جميع العلوم الاجتماعية الخاصة بالإثنية»[22]. ووجد جورج كوندوميناس (G. Condominas) عند أقوام المويس (Moïs) في فيتنام الوسطى نفس تركيز الذاكرة الجمعية على زمن الأصول وعلى الأبطال الأسطوريين[23]. وتتحقق جاذبية الماضي الأسلافي هذه وتأثيرها في «الذاكرة الوحشية» أيضًا في أسماء العلم. ذكر جورج بلانديه أن العشيرة في الكونغو تعطي المولود الجديد اسمًا أوليًا أو «اسم الولادة»، ثم تعطيه اسمًا ثانيًا، اسمًا رسميًا أكثر، يطرد الاسم الأول. وهذا الاسم الثاني «يديم ذاكرة أحد الأسلاف - الذي نُبش اسمه بالتالي - والذي تم اختياره بسبب التكريم الذي يُحاط به»[24].

في المجتمعات غير التدوينية، ثمّة اختصاصيون في الذاكرة، يسمّون أشخاص الذاكرة: فهم «اختصاصيون في الأنساب، وحرّاس القوانين الملكية، ومؤرخو البلاط، وحافظو التقاليد»، وسمّاهم جورج بالانديه «ذاكرة المجتمع»، وهم يحافظون في آن على التاريخ «الموضوعي» والتاريخ «الأيديولوجي»، إذا استعدنا مفردات ناديل[25]. لكنهم أيضًا «زعماء العائلة المسنّون وصنّاجاتها وكهنتها»، بحسب التصنيف الذي أطلقه أندريه لوروا غورهان على هؤلاء الأشخاص معترفًا بأنهم «في المجتمع البشري التقليدي يؤدون دورًا مهمًا جدًا في الحفاظ على اتّساق المجتمع»[26].

---

(22) Leroi-Gourhan, p. 66.

(23) Georges Condominas, *L'Exotique est quotidien* (Paris: Plon, 1965).

(24) Balandier, *La Vie quotidienne*, p. 227.

(25) Georges Balandier, *Anthropo-logiques* (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 207.

(26) Leroi-Gourhan, p. 66.

لكن يجب التأكيد - خلافًا لما نظن عمومًا - أن الذاكرة التي تنتقل عبر الاطلاع في المجتمعات غير التدوينية، ليست ذاكرة حَرْفية. وأثبت جاك غودي ذلك عندما درس أسطورة الباغر (Bagre) التي تناقلتها شعوب لو داغا (Lo Dagaa) في شمال غانا. ولاحظ اختلافات عديدة في شتى روايات الأسطورة، وحتى في الأجزاء الأكثر تنميطًا. فالأختصاصيون/ الذاكرات، والرواة الظرفيون، لا يؤدون الدور نفسه الذي يؤديه معلمو المدارس (لم تظهر المدرسة إلا مع الكتابة)، فلا يُشتَملون بتعلم آلي تلقائي. لكن، يرى جاك غودي أن الصعوبات الموضوعية في التذكر الشامل أو الحرفي ليست وحدها السائدة في المجتمعات غير التدوينية؛ ثمة أيضًا ظاهرة تقول إنّ «هذا النوع من النشاطات قلما نُظر إليه على أنه ضروري»، و«نتاج التذكر الدقيق» يظهر لهذه المجتمعات «أقل فائدة وأقل تقديرًا من أنه ينجم عن استذكار غير دقيق»[27]. قلما كرر بعضهم وجودًا لتنشيط الذاكرة في هذه المجتمعات (اللهم إلا حالة نادرة معروفة في الأدبيات الإثنولوجية، هي حالة شعب الكيبو (Quipu) في البيرو). وتبدو الذاكرة الجمعية بالتالي كأنها تعمل في تلك المجتمعات وفقًا «لإعادة بناء أجيالية» وليست استذكارًا آليًا. وعلى هذا النحو، يرى غودي أن «محمول الاستذكار لا يتمّ لا على المستوى السطحي الذي تعمل الذاكرة الحرفية فيه، ولا على مستوى البنى «العميقة» التي يكشفها اختصاصيون عديدون في الأساطير... وعلى العكس، يبدو أن الدور المهم هو الذي يؤديه البعد السردي والبنى الحدَثيّة»[28].

هكذا، بينما يتم النقل الاستذكاري الحرفي بالكتابة، فإن المجتمعات غير التدوينية - باستثناء بعض عادات الاستذكار المكرورة التي يتمثل أهمها بالغناء - تولي الذاكرة مزيدًا من الحرية ومن الإمكانات الإبداعية.

ربما تشرح هذه الفرضية تنويهًا مدهشًا ورد في كتاب يوليوس قيصر **حول الحرب الغاليّة** (14, VI) (*De Bello Gallico*). كتب قيصر عن الشباب الذين يتثقفون على أيدي الكهنة الغاليين، قال: «عندهم يحفظون عن ظهر القلب، كما

(27) Goody, «Mémoire et apprentissage,» p. 38.

(28) Ibid., p. 34.

قيل لي، عددًا كبيرًا من الأشعار، فيبقى بعضهم عشرين سنة في مدارسهم. ويرى هؤلاء الكهنة أن الدين يمنع انتقال هذه الدروس إلى الكتابة، في حين أنهم في الأمور الأخرى عمومًا وفي الحسابات العامة والخاصة يستخدمون الأبجدية اليونانية. ويبدو لي أنهم قاموا بهذا الاستخدام لسببين، لأنهم لا يريدون أن يفشوا عقيدتهم، ولأنهم لا يريدون أن يروا تلاميذهم يهملون ذاكرتهم عندما يستسلمون للكتابة؛ إذ يحصل بشكل شبه دائم أن تؤدي الاستعانة بالنصوص إلى خمول في الاستظهار وضمور في الذاكرة».

ثمة نقل للمعلومات التي تعتبر أسرارًا، وثمة إرادة للحفاظ جيدًا على ذاكرة إبداعية أكثر منها ذاكرة اجترارية. ألا نجد في ذلك سببين أساسيين لحيوية الذاكرة الجمعية في المجتمعات غير التدوينية؟

2 - نهوض الذاكرة، من الشفوية إلى الكتابة، ومن فترة ما قبل التاريخ إلى فترة العصور الإغريقية واللاتينية

في المجتمعات غير التدوينية، تبدو الذاكرة الجمعية وكأنها تنتظم حول ثلاث مصالح كبرى: الهوية الجمعية للفئة التي تستند إلى أساطير وخصوصًا أساطير الأصول، نفوذ العائلات المسيطرة التي تعبّر عنه لوائح الأنساب، المعرفة التقنية التي تنتقل بعبارات عملية وتتشرب السحر الديني.

ارتبط ظهور الكتابة بتحوّل عميق للذاكرة الجمعية. فمنذ «العصر الحجري الوسيط»، ظهرت صور تطرح «حروفًا أسطورية» توازت مع «الميثولوجيا» التي تطورت في النظام النطقي. وأتاحت الكتابة للذاكرة الجمعية شكلين من التقدم، أو أطلقت شكلين من الذاكرات: **الأول** هو إحياء الذكرى، أو الاحتفال بحدث مرموق في صرح تذكاري. عندئذٍ، أخذت الذاكرة شكل الكتابة، وأطلقت في العصر الحديث علمًا رديفًا للتاريخ هو علم الكتابات المنقوشة. والمعروف أن عالَم الكتابات متنوع جدًا. وأكد لويس روبير (L. Robert) على تباينها قائلًا: «ثمة تباين شديد بين كتابات الرون (Runes) الجرمانية، والكتابات التركية المنقوشة في أورخون (Orkhon)، والكتابات

الفينيقية المنقوشة أو القرطاجية الجديدة أو العبرية أو السبئية أو الإيرانية أو الكتابات العربية المنقوشة أو كتابات الخمير الكمبودية»[29]. وفي الشرق القديم مثلًا، نجد أن الكتابات الخاصة بإحياء الذكرى أدت إلى ظهور العديد من الصروح المتمثلة بالأنصاب والمسلات. ففي بلاد الرافدين، اشتهرت الأنصاب التي أراد الملوك تخليد مآثرهم عليها، من طريق التمثلات المصوَّرة التي يُصاحبها نص مكتوب، وظهرت منذ الألفية الثالثة قبل الميلاد كما نرى ذلك في «نصب الصقور» (المعروض في متحف اللوفر في باريس) وتظهر فيه الصور والكتابات التي أمر الملك أينّاتوم اللاغاشي بنقشها حوالى عام 2470 ق.م. للاحتفال بذكرى أحد انتصاراته. وعلى وجه الخصوص، لجأ الملوك الأكاديون إلى هذا النوع من إحياء الذكرى، وأشهر أنصابهم هو نصب نارام سن في سوسة[30]، وعليه أراد الملك أن يخلّد صورة انتصار أحرزه على شعوب زاغروس (معروض في متحف اللوفر). وفي الحقبة الأشورية، أخذ النصب شكل مسلة، كمسلات أشوربلكلا (نهاية الألف الثاني)، ونينوى (المعروضة في المتحف البريطاني في لندن)، ومسلة شلمنصّر الثالث التي نقلت من مدينة نمرود وخلّدت انتصار الملك على مدينة موسورة (Mousri) في عام 853 ق.م (وهي معروضة في المتحف البريطاني). وأحيانًا يكون الصرح التذكاري خاليًا من الكتابات، وما زال معنى ذلك غامضًا، كما في مسلات الهياكل في مدينة بيبلوس [جبيل] (بداية الألف الثاني ق.م.)[31]. وفي مصر القديمة شغلت الأنصاب وظائف عديدة في تأبيد الذكرى: أنصاب جنائزية لإحياء ذكرى، كما في أبيدوس (Abydos)، وهي كناية عن رحلة في مدفن عائلي، كما

---

(29) Charles Samaran (éd.), *L'Histoire et ses méthodes*, dans: *Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XI (Paris: Gallimard, 1961), p. 453.

(30) اسمها باليونانية هو «الزنابق»، وهي مدينة في بلاد عيلام وأصبحت عاصمة الأخمينيين، وهي الآن مدينة في إيران، ومن أوابدها قصر داريوس. (المترجم)

(31) Jean Deshayes, *Les Civilisations de l'orient ancien* (Paris: Arthaud, 1969), pp. 587-613; Ernest A. Wallis Budge & L. W. King, *Annals of the Kings of Assyria* (London: Harrison and Sons, 1902); Daniel David Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (Chicago: University of Chicago Press, 1924); et les inscriptions royales publiées par: E. Ebeling, B. Meissner & E. Weidner, *Die Inschriften der Altassyrischen Könige* (Leipzig: Quelle/Meyer, 1926).

هو الحال في مدفن أمنمحات في عهد تحتمس الثالث؛ وأنصاب ملكية احتفاءً بانتصارات كتلك التي حققها بنو إسرائيل في عهد منفتاح، حوالى 1230 قبل الميلاد، وتمثل الوثيقة المصرية الوحيدة التي تذكر بني إسرائيل وكانت على الأرجح في فترة خروج بني إسرائيل من مصر؛ والأنصاب القانونية، كنصب الكرنك (نذكّر بأن أشهر هذه الأنصاب القانونية في العصور القديمة هو نصب حمورابي، ملك السلالة البابلية الأولى، حوالى 1792 و1750 ق.م. وعليه أمر هذا الملك بنقش شريعته، والنصب محفوظ في متحف اللوفر)؛ والأنصاب الكهنوتية التي كان الكهنة ينقشون عليها امتيازاتهم[32]. لكن العصر الكبير للكتابات كان عصر اليونان وروما القديمتين اللتين قال عنهما لويس روبير: «نستطيع القول إن بلاد الإغريق وروما عرفتا حضارة الكتابات المنقوشة»[33]. ففي الهياكل والمقابر وساحات المدن وشوارعها وعلى طول الطرق وحتى في «الجبال القصية الشديدة العزلة»، كانت الكتابات تتراكم وتملأ العالم الإغريقي - الروماني بجهد خارق في الاحتفال بالذكرى وبتأبيدها. وغالبًا ما استُخدم الحجر والرخام حاملًا مشحونًا بالذاكرة. وكان هذا «الأرشيف الحجري» يضيف إلى وظيفة الأرشيف العادي سمةَ دعايةٍ مُلحّة، ويراهن على مشهدية هذه الذاكرة الحجرية والمرمرية المستدامة.

ارتبط الشكل **الثاني** للذاكرة بالوثيقة المكتوبة على حامل معدّ خصيصًا للكتابة (بعد المحاولات التي أجريت على العظام والقماش والجلد ورماد الفخار والشمع وكتاباتهما، في بلاد الرافدين، ولحاء شجر السندر في روسيا القديمة، وأوراق الجريد في الهند، وقواقع السلاحف في الصين، والبردي أخيرًا، ثم الرق والورق). لكن يجب الإشارة، كما حاولت أن أثبت ذلك[34]، إلى أن كل وثيقة تحتوي في داخلها على طابع الصروح، وأنه لا وجود لذاكرة جمعية خام.

(32) François Daumas, *La Civilisation de l'Égypte pharaonique* (Paris: Arthaud, 1965).

(33) Samaran (éd), p. 454.

(34) Jacques Le Goff, «Documento/monumento,» *Encyclopedia Einaudi*, vol. 5 (1978), pp. 38-48.

في هذا النوع من الوثائق، تكون للكتابة وظيفتان أساسيتان: «الأولى هي تخزين المعلومة، وتمكين التواصل عبر الزمان والمكان وتقديم طريقة تأشير واستذكار وتسجيل إلى الإنسان» والثانية «تأمين الانتقال من المجال السمعي إلى المجال البصري» وتتيح «التمحيص بطريقة مختلفة وإعادة ترتيب الجمل والكلمات المعزولة وتصويبها أيضًا»[35].

يرى أندريه لوروا غورهان أن تطور الذاكرة المرتبط بانتشار الكتابة منوط أساسًا بالتطور الاجتماعي وخصوصًا بالنمو المديني، قال: «لم يكن على الذاكرة الجمعية، في بداية التدوين، قطع حركتها التقليدية، إلا إذا كان من مصلحتها أن تستقر استثنائيًا في منظومة اجتماعية ناشئة. وليس من قبيل الصدفة أن تذكر الكتابة ما لا يصنّع وما لا يعاش بشكل طبيعي، بل أن تذكر كل ما يشكّل لحمة المجتمع الممدَّن الذي تقوم نواة نظامه التنموي على اقتصاد تناقلي بين المنتجين، أكانوا منتجين سماويين أو بشريين، وبين الحكّام. التجديد منوط برأس النظام ويشمل بشكل اختياري المدونات المالية والدينية، وحفلات التدشين، والأنساب، والتقويم السنوي، أي كل ما لا يُثبَّت في البنى الجديدة للحواضر ولا يندرج في حركات ولا في منتوجات»[36].

استخدمت الحضارات الكبرى في بلاد الرافدين ومصر والصين وأميركا قبل كريستوف كولومبس أولًا الذاكرة المكتوبة في مجالي التقويم السنوي وتحديد المسافات. واقتصر «مجمل الحوادث التي يجب على الأجيال المتعاقبة أن تزاولها» على الدين والتاريخ والجغرافيا. وكانت «مشكلة الزمان والمكان والإنسان تشكل مادة الاستذكار»[37].

كانت الذاكرة مدينية، وملكية أيضًا. ولم تصبح «المدينة العاصمة مركز العالم السماوي والمدى المؤنسن» - إضافة إلى أنها مركز سياسة الذاكرة -

---

(35) Jack Goody, *La Raison graphique: La Domestication de la pensée sauvage* (Paris: Éditions de Minuit, 1979), p. 145.

(36) Leroi-Gourhan, pp. 67-68.

(37) Ibid., p. 68.

ولكن المَلِك نفسه، على كامل البقعة التي يمارس سلطته فوقها، كان ينشر برنامج الاستذكار ويتوسطه.

كان الملوك ينشئون المؤسسات/ الذاكرات: كالأرشيف والمكتبات والمتاحف. فالملك زمري ليم (حوالى 1782-1759 ق.م.) جعل من قصره في ماري [تل مرديخ]، حيث وُجدت رُقُمٌ لا تحصى، مركزًا للأرشفة. وفي رأس شمرا في سوريا، مكّنت الحفريات التي نقّبت مبنى الأرشيف الملكي في أوغاريت من اكتشاف ثلاثة مستودعات أرشيفية في القصر: الأرشيف الدبلوماسي، والمالي، والإداري. في هذا القصر بالذات، ثمة مكتبة تعود إلى الألف الثاني قبل الميلاد، وفي القرن السابع قبل الميلاد اشتهرت مكتبة أشوربانيبال في نينوى. وفي العصر الهلنستي، برزت المكتبة الكبرى لمدينة برغامو التي أسسها الملك أتّال[38]، ومكتبة الإسكندرية التي أنشأها البطالمة، وألحقوا بها الموسيون (المتحف) الشهير.

الذاكرة ملكية، لأن الملوك يكتبون وينقشون أحيانًا على الحجر (في مقتطفات) **حوليات** تُروى فيها خصوصًا مآثرهم وتنقلنا إلى الحد الذي تغدو فيه الذاكرة «تاريخًا»[39].

في الشرق القديم قبل منتصف الألف الثاني، لم توجد إلا لوائح سلالية وسرديات أسطورية لأبطال ملوك من أمثال سرجون ونارام سن. ثم طلب الملوك من كتبتهم أن يحرروا نصوصًا مفصّلة عن فترات حكمهم التي برزت فيها انتصاراتهم العسكرية، وأفضالهم في مجال العدل ومدى تقدمهم في مجال الشرائع، وهذه هي مجالات ثلاثة جديرة بأن تكون أمثلة جليلة يتذكرها البشر القادمون. وفي مصر، يبدو أن عددًا من **الحوليات** الملكية قد كُتبت من دون انقطاع منذ اكتشاف الكتابة، أي قبيل بداية الألف الثالث، وحتى نهاية العصر الملكي المصري إبان العصر الروماني. لكن المثال الوحيد ربما الذي

---

(38) يوجد ثلاثة ملوك حملوا هذا الاسم في مدينة برغامو. لكن المقصود هنا هو الملك أتال الأول سوتير (المخلص) الذي أنشأ مكتبة المدينة. (المترجم)

(39) يُنظر: article «Histoire».

دوّن على ورق البردى الهش قد زال، ولم تبقَ منه إلا بعض شذرات منقوشة على الحجر[40].

في الصين، تعود الحوليات الملكية المدوّنة على الخيزران إلى القرن التاسع قبل الميلاد على الأرجح، وكانت تحتوي خصوصًا أسئلة وأجوبة لعرّافين قدّموا «مجموعة كبرى من النصائح في الحُكْم» فحُوّلت وظيفة المفهرسين تدريجًا إلى العرّافين: فصاروا حراس الحوادث الجليلة الخاصة بكل ملك[41]. ثمة ذاكرة مأتمية أخيرًا، كما تشهد على ذلك خصوصًا النصب الإغريقية والنواويس الرومانية، وهي ذاكرة أدت دورًا رئيسًا في تطورات الصور الشخصية.

عندما تم الانتقال من الشفوي إلى التحريري، شهدت «الذاكرة الجمعية»، ولا سيما «الذاكرة المصطنَعة»، تحولات جذرية. ويظن جاك غودي أن ظهور وسائل تقوية الذاكرة التي تمكّن من الاستذكار «الحرفي» ارتبط بالكتابة[42]. لكنه اعتبر أن وجود كتابة «اقتضى أيضًا عددًا من التغيرات داخل الوضع النفسي»، وأن «الأمر لا يعني وجود مهارة تقنية جديدة فحسب، أو يعني مثلًا وجود وسيلة لتنشيط الذاكرة، بل يعني وجود أهلية فكرية جديدة»[43]. في غمرة نشاط الفكر الجديد هذا، يضع جاك غودي **اللائحة**، أو تتمات الكلمات والمفاهيم والحركات والعمليات التي يجب أداؤها وفقًا لترتيب معين، والتي تمكّن من «إخراج معطى كلاميّ من سياقه» أو «إعادته إلى سياقه»، كما يحدث في «إعادة القوننة اللغوية». دعمًا لهذه الأطروحة، يذكّر بأن الحضارات القديمة كانت تولي لوائح المفردات وجداول المصطلحات وكتب أسماء العلم أهمية، وكلها تستند إلى الفكرة القائلة إن «من يُسمِّ يعرف». ويركّز على أهمية اللوائح

---

(40) Daumas, p. 579.

(41) Danielle Elisseeff & Vadim Elisseeff, *La Civilisation de la Chine classique* (Paris: Arthaud, 1979), p. 50.

(42) يُنظر أعلاه، ص 109-110 من هذا الكتاب.

(43) Goody, *La Raison graphique*, pp. 192-193.

السومرية المسماة بالـ (Proto-Izi) واجدًا فيها إحدى أدوات الإشعاع الرافدي، قال: «إن أسلوب النهج التربوي هذا، القائم على استظهار لوائح من المفردات، قد تجاوز كثيرًا حدود انتشار ثقافة بلاد الرافدين وتأثيرها في المناطق المجاورة: كإيران وأرمينيا وآسيا الصغرى وسوريا وفلسطين، لا بل مصر في عصر المملكة الجديدة»(44).

نضيفُ أيضًا أن هذا النهج يحتاج إلى رهافة في التحليل تتناسب مع نوع المجتمع، ومع الفترة التاريخية التي ينتقل فيها هذا النوع من الذاكرات إلى نوع آخر. فلا نستطيع تطبيقه من دون النظر في الانتقال من الشفهي إلى الكتابي في المجتمعات القديمة، وفي المجتمعات «الوحشية» الحديثة أو المعاصرة، وفي المجتمعات الأوروبية القروسطية، وفي المجتمعات الإسلامية. أثبت دال ف. إيكلمان (Dale F. Eickelman) أن للعالم الإسلامي نوعًا من الذاكرات مؤسسًا على استذكار ثقافة شفوية وكتابية في آن، استمر حتى عام 1930، ثم تغيّر مذكِّرًا بالترابطات الأساسية القائمة بين المدرسة والذاكرة في المجتمعات كلّها.

لا يتجاوز أقدم المجموعات المصرية لأسماء العلم، المستوحاة ربما من النماذج السومرية، عام 1100 ق.م. ونشر العالِم ماسبيرو (Maspéro) مجموعة الفرعون أمينوب بعنوان دالّ **كتاب تعليمي في الهرمية المصرية**(45).

فعلًا، يجب أن نتساءل عن ذلك التحول الذي طرأ على النشاط الفكري الذي كشفت عنه «الذاكرة الاصطناعية» المكتوبة. لقد طُرحت حاجة التذكير بالقيم الرقمية (الحزوز المنتظمة، الحبال المعقودة،...إلخ)، ورأى بعضهم أن ثمة علاقة بين ذلك وتطور التجارة. يجب أن نذهب أبعد من ذلك، وأن نربط بين انتشار **اللوائح** هذا وإقامة السلطة الملكية. إن الاستذكار الذي يتم بالفهرسة واللائحة الهرمية ليس نشاطًا تنظيميًا جديدًا للمعرفة فحسب، بل ملمحٌ من ملامح تنظيم سلطة جديدة.

---

(44) Ibid. p. 178.

(45) Alan M. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* (Londres: Oxford University Press, 1947), p. 38.

يجب أن نعيد أيضًا تلك اللوائح التي يوجد صدى لها في القصائد الهوميرية إلى الفترة الملكية في اليونان القديمة.

في النشيد الثاني من **الإلياذة**، نجد على التوالي جردة بالسفن ثم جردة بأفضل المحاربين وأفضل الخيول اليونانية، وبعدها مباشرة جردة عن الجيش الطروادي. «يشكّل مجموع هذه الجردات نصف النشيد الثاني، أي 400 بيت تقريبًا، وهي مؤلفة حصرًا إلى حد ما من قائمة بأسماء علم، مما يفترض تمرينًا حقيقيًا للذاكرة»[46]. مع الإغريق، نرى بشكل مذهل التطور الذي طرأ على تاريخ الذاكرة الجمعية. بعد أن نوّه جان بيير فرنان بدراسة كتبها أغناطيوس ميرسون (Ignace Meyerson) في مجلة (1956) *Journal de Psychologie*[47] حول الذاكرة الجمعية كما تجلّت في اليونان القديمة، أكد قائلًا: «لأن الذاكرة تتمايز من العادة، فإنها تمثّل اكتشافًا صعبًا، ألا وهو استحواذ الإنسان تدريجًا على ماضيه الفردي، على غرار ما يشكله استحواذ المجموعة الاجتماعية على ماضيها الجمعي»[48]. لكن، بما أن الذاكرة التدوينية تضاف إلى الذاكرة الشفوية وتطورها، فإن التاريخ يأتي لينوب مناب الذاكرة الجمعية، فيطورها لكنه لا يدمّرها. ولا يسعنا إلا أن ندرس بإمعان وظائف هذه الذاكرة وتطورها. فتأليه الذاكرة ثم علمنتها، ونشأة الوسائل التي تنشط الذاكرة، هذه هي اللوحة الباذخة التي قدمتها الذاكرة اليونانية الجمعية بين عصر هيزيود وعصر أرسطو، أو بين القرن الثامن والقرن الرابع قبل الميلاد.

صحيح أن الانتقال من الذاكرة الشفوية إلى الذاكرة التدوينية صعب الإدراك والإحاطة. لكن، قد توجد مؤسسة أو نص يستطيعان ربما أن يساعدانا على إعادة بناء ما قد حصل في اليونان إبان العصر العتيق.

المؤسسة هي مؤسسة «منيمون» (المتذكِّر) «التي تمكّن من مراقبة الحدث

---

(46) Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs, études de psychologie historique* (Paris: Maspero, 1965; Nouvelle éd., 1985), pp. 55-56.

(47) J. Meyerson, «Le Temps, la mémoire, l'histoire,» *Journal de psychologie*, vol. LIII (1956), pp. 333-354.

(48) Vernant, p. 51.

في إطار وظيفة اجتماعية للذاكرة»[49]. والمتذكِر هو شخص يحفظ ذكرى الماضي للتوصل إلى قرار قضائي، وقد يكون شخصًا، وقد يقتصر دور «الذاكرة» عنده على عملية ظرفية. وعلى سبيل المثال، يشير ثيوفراستوس إلى أن أقرب الجيران للعقار المباع، حسب قانون «ثوريوم» (Thurium)، ينالون قطعة نقدية «لقاء **تذكرهم وشهادتهم**»، لكن ربما تكون هذه أيضًا وظيفة مستدامة. ويذكّر ظهور موظفي الذاكرة هؤلاء بظواهر جئنا على ذكرها: أي العلاقة بالأسطورة والعلاقة بالحياة المدينية. في الميثولوجيا والروايات الأسطورية، «المذكِّر» هو خادمُ بطلٍ يرافقه من دون انقطاع ليذكِّره ببعض التعليمات الإلهية التي إن نسيها سيموت. ويعمل «المذكِّرون» في المدن قضاة مكلفين بأن يحفظوا في ذاكرتهم ما هو مفيد من الناحية الدينية (لضبط التقويم السنوي خصوصًا) والقانوني. ومع تطور الكتابة، تحوّلت هذه «الذواكر الحية» إلى مؤرشفين.

من جهة ثانية، نرى أن أفلاطون في كتاب **فيذرا** (275B 274C) قد جعل سقراط يتكلم على قصة الإله المصري تحوت، وهو راعي الكتبة والموظفين المثقفين، واكتشافه الأرقام والهندسة وعلم الفلك وألعاب النرد والأبجدية. ويؤكّد أن الإله بهذا قد حوّل الذاكرة وساهم من دون شك في إضعافها أكثر مما ساهم في تطويرها: فعندما «أعفت الأبجديةُ البشرَ من ممارسة ذاكرتهم، خلقت النسيان في نفوس الذين اكتسبوا معرفتها، وبصفتهم مؤتمنين على الكتابة سيبحثون في الخارج بجهدهم عن وسيلة للاستذكار؛ وفي المحصلة، وجدتَ دواءً، لا في مجال الذاكرة، بل بالأحرى في عملية الاستذكار». وظن الناس أن هذا المقطع يشير إلى استدامة تقاليد الذاكرة الشفوية[50].

اللافت ربما هو «تأليه الذاكرة وتطوير ميثولوجيا واسعة حول التذكر في اليونان القديمة»، كما قال جان بيير فيرنان الذي أضفى طابعًا تعميميًا على ملاحظته: «في مختلف العصور وفي شتى الثقافات، ثمة تضامن بين تقنيات

---

(49) Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique* (Paris: Maspéro, 1947), p. 285.

(50) J. A. Notopoulos, «Mnemosyne in Oral Literature,» *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 69 (1938), pp. 465-493.

الاستذكار المرعية، والتنظيم الداخلي للوظيفة، ومكانها في منظومة «الأنا» والصورة التي يكوّنها الناس عن الذاكرة»[51].

في العصور القديمة جعل الإغريق من الذاكرة إلهة هي «منيموسيني». وهي أم لتسع ميوزات أنجبتهن خلال تسع ليال أمضتها مع زوس، وأوصت البشر بتذكّر الأبطال ومآثرهم، واحتفت بالشعر الغنائي[52]. الشاعر مسكون بالذاكرة إذًا، والشاعر المنشد هو عرّاف الماضي، تمامًا كما أن العرّاف هو عرّاف المستقبل. إنه الشاهد الملهم على «الزمن السالف» وعلى العصر البطولي، وهو فضلًا عن ذلك شاهد على حقبة الأصول.

الشعر المتماهي مع الذاكرة يجعل منها معرفة، لا بل حكمةً، أي بالاغريقية، «صوفيا». وأخذ الشاعر مكانه بين «أسياد الحقيقة»[53]، وكان الكلام الشعري في بداية فن الشعر عند اليونان كتابةً حية تنحفر في الذاكرة كما في الرخام (J. Svenbro). قيل عن هوميروس إنه كان يرى «في النظم استذكارًا». فعندما تكشف الذاكرة للشاعر أسرار الماضي، فإنها تُدخله إلى أسرار العالم الآخر. عندها تظهر الذاكرة هبةً تُمنح للمختارين المُسارين، ويكون التذكر بمنزلة تقنية زهدية وصوفية. وأدت الذاكرة دورًا أساسيًا في المذهبين الأورفي والفيثاغوري[54]. وكانت ترياقًا ضد النسيان. وفي الجحيم الأورفي، يجب على الميّت أن يبتعد من نبع النسيان وألا يشرب من ماء الليثوس، بل على نقيض ذلك عليه أن يشرب من منهل الذاكرة الذي هو منهل الخلود.

وعند الفيثاغوريين، ترتبط هذه المعتقدات بعقيدة تقمص الأرواح، ويُعتبر طريق الكمال الطريق الذي يؤدي إلى تذكّر جميع الحيوات السابقة. وما جعل

---

(51) Vernant, p. 51.

(52) «Mnémosyne,» in: Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.*

(53) Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (Paris: Maspero, 1967).

(54) استمدت الأورفية اسمها من الشاعر والموسيقي الأسطوري أورفيوس، وكانت مذهبًا باطنيًا يؤمن بخلود النفس وبالتقمص الذي يؤمّن لها معرفة متراكمة. وفي الأورفية أسرار وطقوس لا يفقه معناها إلاّ المختارون. أما الفيلسوف والرياضي فيثاغورس الذي عاش في القرن السادس ق.م. فركّز على العدد (وأحيانًا العدد السري) واعتبره مفتاحًا لفهم العالمين الأرضي والسماوي. (المترجم)

أتباع هاتين النِحلتين يرون في فيثاغورس إنسانًا إلهًا، هو أنه حفظ ذكرى تقمصاته المتعاقبة، وخصوصًا وجوده في أثناء حرب طروادة، باسم أوفوربوس الذي قتله مينيلاس. وكان أمبيذوكليس أيضًا يتذكر ذلك: «كشريد منفي من الملكوت الإلهي... كنتُ سابقًا صبيًا وبنتًا، كنت عوسجة وطائرًا، كنت سمكة صامتة في البحر...».

في التعلم الفيثاغوري، كانت «تمارين الذاكرة» تحتل مكانًا أثيرًا، كان إيبيمينيذيس يصل إلى انخطاف ينشّط الاستذكار، كما قال أرسطو (**البلاغة**، III، 10، 17).

لكن جان بيير فيرنان يلاحظ «أن نقلة المنيموسيني [الذاكرة] من مستوى نشوء الكون إلى مستوى الأخرويات كانت تُخِلّ بتوازن الأساطير الذاكرية كلها»[55].

فصل وضْعُ الذاكرة خارج الزمن فصلًا قاطعًا بين الذاكرة والتاريخ. فالتأليه الصوفي للذاكرة حال دون كل «جهد لاكتشاف الماضي» ودون «بناء عمارة الزمن»[56]. على هذا النحو، تستطيع الذاكرة، بحسب توجيهاته، أن تفضي إلى التاريخ أو إلى التنكّب له. فعندما تضع نفسها في خدمة الأخرويات، تتغذّى هي نفسها بحقد حقيقي على التاريخ[57].

لم تُجْرِ الفلسفة اليونانية، عند كبار مفكّريها، أي مصالحة بين الذاكرة والتاريخ. إذا كانت الذاكرة عند أفلاطون وأرسطو ترتبط بالنفس، فإنها لا تتبّدى على مستواها الفكري، بل على مستواها الحسي فحسب. في المقطع الشهير لكتاب **الثئيتيتوس** (191 C-D) لأفلاطون، يتكلم سقراط على كتلة الشمع القابعة في نفسنا والتي تمثّل «موهبة الذاكرة، أُمّ ربات الإلهام» التي تمكّننا من الحصول على انطباعات كما لو كانت ختمًا يوضع في الإصبع. إن الذاكرة الأفلاطونية قد

(55) Vernant, p. 61.

(56) Ibid., pp. 73-74.

(57) Jacques Le Goff, «Escatologia,» in: *Encyclopédia Einaudi*, pp. 712-746.

أضاعت ملمحها الأسطوري، لكنها لا تسعى إلى تحويل الماضي إلى معرفة، إنها تبغي الإفلات من التجربة الزمنية.

في نظر أرسطو، الذي يمايز بين الذاكرة، بالمعنى الدقيق للكلمة، أي الـ «منيمي»، وهي قدرة تحافظ على الماضي وعلى التذكر، والـ «أنامنيسيس»، وهي التذكير الإرادي بهذا الماضي، الذاكرة التي فقدت قدسيّتَها، الذاكرة المعلمنة، «تندرج الآن في الزمن، لكن في زمن يبقى، بحسب أرسطو، عصيًا على التفكّر»[58]. لكن سِفْره المترجم إلى اللاتينية بعنوان **في الذاكرة والتذكّر** (*De memoria et reminiscentia*) بدا لكبار السكولاستيكيين في القرون الوسطى، ألبرتوس الكبير وتوما الأكويني، فنًا ذاكريًا يقارَن بكتاب **البلاغة، إلى هيرينيوس** المنسوب إلى شيشرون.

لكن علمنة الذاكرة هذه التي اندمجت باختراع الكتابة مكّنت اليونان من خلق تقنيات جديدة للذاكرة، أو لتنشيط الذاكرة. ونُسِب هذا الاختراع إلى الشاعر سيمونيذيس الكيوسي (حوالى عام 556-468 ق.م). وتذكر «مدوّنة باروس» المحفورة على لوحة تعود إلى عام 264 ق.م تقريبًا أن «سيمونيذيس الكيوسي [عام 477 ق.م]، ابن ليوبريبوس، مخترع التوسلات الذاكرية، قد فاز في جائزة الغناء الكَوْرَسي في أثينا». وكان سيمونيذيس قريبًا من الذاكرة الأسطورية والشعرية، وألّف أناشيد تمتدح الأبطال المنتصرين، ونَظَم مراثي، ومنها مثلًا مرثية الجنود الذين سقطوا في ثيرموبيلوس. وشيشرون، في كتابه **في الخطابة** (LXXXVI, II) قد روى بأسلوب الأسطورة الدينية، كيف اخترع سيمونيذيس تنشيط الذاكرة. ففي أثناء وليمة أقامها سكوبا، أحد أشراف منطقة ثيسّاليا، أنشد سيمونيذيس قصيدة امتدح فيها كاستور وبولوكس. وقال سكوبا للشاعر إنه لن يدفع له إلا نصف المبلغ المتفق عليه، وإنه ينبغي عليه أن يطلب النصف الثاني من الإلهين المذكورين أنفسهما. وبعد ذلك بقليل أُبلغ سيمونيذيس بأن شخصين يريدان مقابلته. فخرج ولكنه لم ير أحدًا. وبينما هو في الخارج، انهار سطح البيت على سكوبا ومدعويه، وتشوّهت الجثث

---

(58) Vernant, p. 78.

المسحوقة، فتذكر سيمونيذيس ترتيب المدعوين وحده، وتمكّن الناس عندئذٍ من تسليمهم لذويهم(59).

هكذا، فإن سيمونيذيس وضع مبدئين للذاكرة المصطنعة عند الأقدمين: تَذَكُّر **الصور** الضروري للذاكرة، والتشديد على التنظيم أو النظام، وهو ضروري للذاكرة الجيدة. لكن سيمونيذيس قد سارع في نزع صفة التقديس عن الذاكرة وأبرز طابعها التقني والاحترافي باستكمال الأبجدية وبطلب أجرة على قصائده(60).

ويعود إلى سيمونيذيس تمايز رئيس في تقنية تنشيط الذاكرة، بين مطارح الذاكرة التي يمكن أن تشمل بالتداعي أشياءَ الذاكرة (كان بُعيد ذلك على مجموعة أبراج الفلك أن تقدم للذاكرة إطارًا كهذا، في حين أن الذاكرة الاصطناعية كانت تتشكل كصرح مقسّم إلى «غرف ذاكرية») والصورَ أو الأشكالَ أو السمات المميزة أو الرموز التي تتيح التذكر الحافظي.

بعد سيمونيذيس، ظهر تمايز كبير آخر في تقنية التذكر التقليدي، أي ذاك الذي «يتم من طريق الأشياء»، وذاك الذي «يتم من طريق الكلام»، ونجده على سبيل المثال في نص يعود إلى 400 عام قبل الميلاد، وهو نص الـ Dialexeis(61).

الغريب في الأمر أنه لم يصلنا أي كتاب عن تقوية الذاكرة في بلاد الإغريق القديمة، كما لم يصلنا كتاب **هيبياس الصغير** الذي به كان أفلاطون يلقّن تلاميذه معرفة موسوعية تعتمد تقنيات التذكر الإيجابية. كما لم يصلنا كتاب متروذوروس السبتيسي الذي عاش إبان القرن الأول ق. م. في بلاط ملك

---

(59) Frances A. Yates, *L'Art de la mémoire* (Paris: Gallimard, 1975), pp. 13, 39 sqq.

(60) Vernant, p. 78, n. 98.

(61) Yates, *L'Art*, p. 41.

هو فن التحاور والتناظر القائم على علم البلاغة والألسنية والذي ينسب بالعادة إلى الفليسوف بروتاغوراس، وكُتب باللغة الدورية (dorique) القديمة وطوره من ثم السفسطائي غورجياس، وشجّع على تطويره أرسطو ليكون فن الإقناع مجديًا. (المترجم)

البنطوس، ميتريدات، والذي كان يتمتع بذاكرة خارقة وطوّر ذاكرة اصطناعية تتوسّل مجموعة الأبراج الفلكيّة.

اطّلعنا خصوصًا على تقنيات التذكر عند اليونان من خلال ثلاثة نصوص لاتينية شكلت لقرون عديدة النظرية الكلاسيكية للذاكرة الاصطناعية (التي أُطلقت عليها تسمية الذاكرة الاصطناعية (Memoria artificiosa))، وأبرزت البلاغةَ في كتاب **إلى هيرينيوس** (*Ad Herennius*) الذي دبّجه معلم مغْفل الاسم في روما ما بين عامي 86 و82 ق.م.، والذي نسبته القرون الوسطى إلى شيشرون، وكتاب **في الخطابة** (*De Oratore*) لشيشرون نفسه (55 ق.م)، وكتاب **مؤسسة الخطابة** (*Institutio Oratoria*) لكانتليانوس في نهاية القرن الأول للميلاد.

ترفع هذه النصوص الثلاثة من شأن تقنية التذكر عند اليونان، وتكرس التمايز بين الأماكن (loci) والصور (imagines) وتوضّح الطابع النشط لهذه الصور في عملية الاستذكار (الصور النشطة، والصور المفوّضة) وتكرس التمييز بين ذاكرة الأشياء (memoria rerum) وذاكرة الكلمات (memoria verborum).

تضع هذه النصوص الذاكرة خصوصًا في المنظومة الكبرى **للبلاغة** التي ستهيمن على الثقافة القديمة، وستولد من جديد في القرون الوسطى (القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر) وستشهد انبعاثًا لها في أيامنا عند السيميائيين وعلماء البلاغة الجدد[62]. الذاكرة هي العملية الخامسة للبلاغة: فبعد الاكتشاف (inventio) [أن نجد ماذا نقوله]، يأتي الترتيب (dispositio) [تنظيم ما وجدناه]، ويأتي الإلقاء (elocutio) [تنضيد الكلمات والأشكال]، ثم الأداء (actio) [تمثيل الخطاب على طريقة ممثلي المسرح من خلال الحركات والإلقاء]، ونصل أخيرًا إلى الذاكرة (memoria) [تكليف الذاكرة بالعمل]. ويشير رولان بارت إلى أن «العمليات الثلاث الأولى هي الأهم... وأن العمليتين الأخيرتين (memoria, actio) قد ضحّي بهما بسرعة ما إن كفّت البلاغة

(62) Frances A. Yates, «The Ciceronian Art of Memory,» in: *Medioevo e Rinascimento. Studi in Onore di Bruno Nardi*, vol. II (Florence: Sansoni, 1955), pp. 871-899.

عن العمل على خطابات منطوقة (ملقاة مسرحيًا) لدى المحامين والسياسيين و«المحاضرين» (فن التشوير)، وخصوصًا عندما كفّت حصرًا إلى حد ما عن العمل على أعمال (مكتوبة). غير أن هاتين العمليتين لم تكن لهما أهمية كبرى... ولا سيما الثانية لأنها تفترض مستوى من التنميطات، ومن النصوص البينية التي تُنقل آليًا»[63].

أخيرًا يجب ألا ننسى أن الذاكرة الجمعية، تابعت نشاطها من خلال التطور الاجتماعي والسياسي للعالم القديم، إلى جانب الانطلاقة المذهلة للذاكرة داخل البلاغة، أي داخل فن الكلام المرتبط بالكتابة. وشدّد بول فاين (P. Veyne) على مصادرة الأباطرة الرومان الذاكرة الجمعية، وخصوصًا من طريق الصروح العامة والتدوين المحفور، في غمرة الذاكرة التدوينية المنقوشة. ولكن مجلس الشيوخ الروماني، الذي كان الأباطرة يكبحونه ويلغونه أحيانًا، وجد سلاحًا يصدّ به الاستبداد الإمبراطوري. فكان شجب الذاكرة (damnatio memoriae) يزيل اسم الإمبراطور المتوفى من وثائق الأرشيف ومن الكتابات المنقوشة على الصروح. كانت سلطة الذاكرة تستدعي تدميرها أيضًا.

3 – الذاكرة القروسطية في الغرب

في حين أن الذاكرة الاجتماعية «الشعبية» أو بالأحرى «الفولكلورية» تفوتنا بشكل كامل تقريبًا، نرى أن الذاكرة الجمعية التي تشكّلها الطبقات الحاكمة في المجتمع تعرّضت لتحولات عميقة، ينجم قسمها الأكبر عن انتشار المسيحية كدين وكأيديولوجيا مسيطرة وعن احتكار الكنيسة شبه الكامل المجال الفكري.

إن نصرنة الذاكرة وتقنية تنشيطها، ومراوحة الذاكرة الجمعية بين الذاكرة الليتورجية [الشعائرية] التي تدور على نفسها والذاكرة العلمانية ذات التأثير التحقيبي الضعيف، وتطور ذاكرة الأموات وخصوصًا الأموات من القديسين

(63) يُنظر: *L'Ancienne rhétorique*, p. 197.

في المقام الأول، ودَور الذاكرة في التعليم المتمحور على الشفهي والكتابي في آن، وظهور الكتب الجامعة الخاصة بالذاكرة (فنون الذاكرة (artes memoriae))، هذه هي السمات التي طبعت تحولات الذاكرة في العصر الوسيط.

إذا كانت الذاكرة القديمة قد تأثرت بالدين كثيرًا، فإن اليهودية - المسيحية قدمت شيئًا إضافيًا ومختلفًا في العلاقة بين الذاكرة والدين، وبين الإنسان والله[64]. لقد استطاع بعضهم أن يصف اليهودية والمسيحية - وهما ديانتان راسختان تاريخيًا ولاهوتيًا في التاريخ - بانهما «دينا الذكرى»[65]، وذلك لأسباب عديدة، لأن «أفعال الخلاص الإلهية الواقعة في الماضي تؤلّف مضمون الإيمان وموضوع العبادة»، ولأن **الكتاب المقدس** من جهة، والتقليد التاريخي من جهة أخرى يؤكدان، في نقاط أساسية، ضرورة الذكرى كونها مسعى دينيًا رئيسيًا.

في العهد القديم، وخصوصًا في سفر **تثنية الاشتراع** الذي يدعو إلى واجب التذكّر والذاكرة التأسيسية، أي الذاكرة التي هي أولًا اعتراف بيهوه، والذاكرة المؤسِّسة للهوية اليهودية: «تنبّهْ لئلا تنسى الرب إلهك، غيرَ حافظ لوصاياه وأحكامه وفرائضه...» («سفر تثنية الاشتراع»، الأصحاح 8: 11).

«يشمخ قلبك فتنسى الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر، من دار العبودية» («سفر تثنية الاشتراع»، الأصحاح 8: 14)، «تذكر الرب إلهك فإنه هو الذي يعطيك قوة لتصنع بها الثروة لكي يثبّت عهدَه الذي أقسم به لآبائك كما في هذا اليوم. وإن نسيتَ الرب إلهك وسرتَ وراء آلهة أخرى وعبدتها وسجدت لها فأنا شاهد عليكم اليوم بأنكم تهلكون هلاكًا» («سفر تثنية الاشتراع»، الأصحاح 8: 18-19). ذاكرة غضب يهوه: «أذكرْ، لا تنسَ أنك أغضبتَ الرب إلهك في البرية...» («سفر تثنية الاشتراع»، الأصحاح 9: 7)،

---

(64) C. Meier, «Vergessen. Erinnern. Gedächtinis im Gott-Mensch-Bezug,» in: H. Fromin (ed.), *Verbum et Signum*, vol. 1 (Munich: [n. pb.], 1975), pp. 193-194.

(65) O. G. Oexle, «Memoria und Memorial überlieferung im früheren Mittelalter,» *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 10 (1976), p. 80.

«أذكر ما صنع الرب إلهك بمريم في الطريق عند خروجكم من مصر» («سفر تثنية الاشتراع»، الأصحاح 24: 9)[66].

ذاكرة شتائم الأعداء: «أذكر ما فعل بك عماليق في الطريق عند خروجك من مصر كيف لقيك في الطريق وقطع عنك جميع المتخلفين الذين وراءك وأنت تعِبٌ مرهق ولم يَخَفِ الله، فإذا أراحك الرب إلهك من جميع أعدائك الذين حوالَيك في الأرض التي يُعطيك الرب إلهك إياها ميراثًا لترثها، فامحُ ذكر عماليق من تحت السماء لا تنسَ» («سفر تثنية الاشتراع»، الأصحاح 25: 17-19).

وفي سفر أشعيا («سفر أشعيا»، الأصحاح 44: 21) نرى الدعوة إلى التذكر وإلى عهد الذاكرة بين يهوه وإسرائيل:

«اذكرْ هذه يا يعقوب
ويا إسرائيل، فإنك عبدي.
قد جبلتك فأنت عبدي
يا إسرائيل، لن أنساك».

ثمة مشتقات كثيرة تنحدر من فعل «ذكَرَ»: فعبارة «يهوه يتذكر» تجعل من اليهودي رجل تقليد وتربطه الذاكرة والعهد معًا بإلهه[67]. بحيث إنّ الشعب اليهودي هو بامتياز شعب الذاكرة.

في العهد الجديد، يرسي العشاءُ السري الفداءَ على تذكّر يسوع: «ثم أخذ خبزًا وشكر وكسره وناولهم إياه وقال: هذا هو جسدي يُبذَل من أجلكم. اصنعوا هذا لذكري» (لوقا، الفصل 22: 19).

ويضع يوحنا تذكّر يسوع في منظور أخروي: «ولكنّ المعزّي، الروح القدس الذي يرسله الآب باسمي هو يعلّمكم جميع الأشياء ويذكّركم بجميع ما

(66) لقد ضرب يهوه مريم بالجذام لأنها افترت على موسى.
(67) B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* (Londres: S.C.M. Press, 1962).

قلته لكم» (يوحنا، الفصل 14: 26)، ويتابع بولس هذه الغاية الأخروية: «فإنكم كلما أكلتم هذا الخبز وشربتم هذه الكأس تعلنون موت الرب حتى مجيئه» (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الفصل 11: 26).

كما عند الإغريق، نرى عند بولس المتشرِّب بالهيلينية أن الذاكرة يمكن أن تنتهي إلى أخروية، وأن تُنكر التجربة الزمنية والتاريخ. وسيكون ذلك سبيلًا من سبل الذاكرة المسيحية.

لكن من ناحية الحياة اليومية خصوصًا، يُدعى المسيحي إلى أن يحيا في ذاكرة كلام يسوع: «...يجب علينا أن نتذكر كلمات السيد المسيح...» (أعمال الرسل، الفصل 20: 35). «أذكر يسوع المسيح الذي قام من بين الأموات» (رسالة بولس الرسول الثانية إلى تيموثاوس، الفصل 2: 8)، وهذه الذاكرة لن تُطمس في الحياة القادمة وفي الآخرة، إذا أخذنا بما أورده لوقا (لوقا، الفصل 16: 25) الذي قال للغني الرديء القابع في الجحيم وعلى لسان إبراهيم: «تذكّرْ أنك نلتَ خيراتكَ في حياتك».

من الناحية التاريخية اللافتة، يظهر التعلم المسيحي كونه ذكرى ليسوع نقلها الرسل وأخلافهم؛ كتب بولس إلى تيموثاوس قائلًا: «واستودعْ ما سمعتَه مني بمحضر كثير من الشهود أناسًا أمناء جديرين بأن يعلّموا غيرهم» (رسالة بولس الرسول الثانية إلى تيموثاوس، الفصل 2: 2). إن التعليم المسيحي هو ذاكرة[68]، والعبادة المسيحية هي احتفاء بذكرى.

وأغسطينوس سيُورِث المسيحيةَ القروسطية تعمقًا وتكيّفًا مسيحيًا مع نظرية الخطابة القديمة حول الذاكرة. ففي كتاب **الاعترافات** (*Les Confessions*)، ينطلق من التصور القديم **لمطارح وصور الذاكرة** ولكنه يخصها بعمق خارق وبطلاوة نفيسين، وفي معرض حديثه عن الردهة الفسيحة للذاكرة يقول: «أَذْهبُ إلى

---

(68) Nils A. Dahl, «Anamnesis: Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif,» *Studia theologica*, vol. 1, no. 4 (1948), pp. 69-95.

مجالات الذاكرة وقصورها الفسيحة، حيث تقبع كنوز من الصور التي لا تحصى والتي أودعت فيها بعد أن خُلِّصت من جميع الأشياء التي تدركها الحواس، وحيث تُستودَع جميع منتوجات فكرنا التي نحصل عليها بتضخيم وتقليص مدارك الحواس أو التي نحوّلها بشكل أو بآخر، فأجد فيها كل ما وُضع في مستودعها ومخزونها ولم يبتلعه ويطوِه النسيان. عندما أدخل إلى هنا، أستذكر صورًا أخرى أريدها. ويحضر بعضها فورًا، ويُتاق إلى بعضها الآخر طويلًا، كما لو أنني أسحبها من مستقرات أكثر سرية، وبعضها الآخر يُهرع محتشدًا، وفيما أنا أبحث عنها مبتغيًا غيرها، تنتصب كأنها تقول: «أليس أنا؟» وأنا، بيد الروح، أطردها من مقدّمة الذكرى، إلى أن ينكشف أمامي ما أبحث عنه فيخرج من معتكفه ويمثل أمام ناظريّ. ويأتي غيرها مذعنًا، يأتي بحشود منتظمة، كلما استدعيتها؛ فتنصرف الأولى أمام الأخرى، وفي انصرافها تختفي عن نظري، مستعدة أن تعود عندما أريد. وكلها أشياء تحدث عندما أتلفظ بموضوع عن ظهر القلب»[69].

تمكّنت فرانسيس ييتس من أن تكتب أن تلك الصور المسيحية للذاكرة قد تناغمت مع كبرى الكنائس القوطية التي نستطيع ربما ان نعتبرها مكانًا رمزيًا للذاكرة. وحيث الغوطي والسكولاستيكي الذي تكلم عليه بانوفسكي، ربما ينبغي التكلم أيضًا على العمارة والذاكرة.

لكن عندما دلف أغسطينوس «إلى الحقول والكهوف والمغاور التي لا حصر لها لذاكرتي»[70]، فإنه بحث عن الله في قيعان الذاكرة من دون أن يجده في أي صورة وفي أي مكان[71]. ومع أغسطينوس توغلت الذاكرة في الإنسان الداخلي، في حضن هذه الجدلية المسيحية للداخل والخارج والتي سيخرج منها فحص الضمير والاستبطان، إن لم نقل التحليل النفسي[72].

(69) *Les Confessions*, X, 8, cité par: Yates, *L'Art*, pp. 58-59.

(70) Ibid., p. 17.

(71) Ibid., pp. 25-26.

(72) Gillian R. Evans, «Interior Homo: Two Great Monastic Scholars of the Soul: St Anselm and Ailred of Rievaulx,» *Studia Monastica* (1977), pp. 57-74.

لكن أغسطينوس أورث المسيحية القروسطية أيضًا رواية مسيحية معمّقة تتعلق بالثلاثية القديمة الخاصة بقوى النفس: **الذاكرة والذكاء والعناية الربانية**[73]، وفي كتاب **في الثالوث** (*De trinitate*) أصبحت الثلاثية: **الذاكرة والعقل والإرادة**، وهي عند الإنسان صور الثالوث.

إذا تجلّت الذاكرة المسيحية بنحو أساس في الاحتفال بذكرى يسوع، وسنويًا في الشعائر التي تحتفي بذكراه، منذ الشهر الذي يسبق عيد الميلاد، إلى الصوم الكبير، إلى الفصح والصعود، ويوميًا في الاحتفال بالأفخارستيا، فإنها على مستوى «شعبي» كبير تستقرّ خصوصًا في القديسين والأموات.

كان الشهداء هم الشاهدون، جسّدوا بذكراهم بعد موتهم ذاكرة المسيحيين، وظهروا في كتب **الاحتفاءات** (*Libri Memoriales*) التي دوّنت الكنائس فيها أسماء الذين حافظت على ذكراهم وجذبت إليها صلواتهم. وهذا ما نراه في **كتاب الاحتفاء** (*Liber Memorialis*) المحفوظ في مدينة سالزبورغ منذ القرن الثامن، وفي مثيله المحفوظ في نيومينستر منذ القرن الحادي عشر[74].

كانت أضرحتهم تتوسط الكنائس التي أخذ موقعها اسم memoria المعبِّر واللافت، إضافةً إلى اسمي اعتراف (cofessio) وموقع الاستشهاد (martyrium)[75].

يُقارن أغسطينوس بصورة لافتة ضريح بطرس الرسول بالهيكل الوثني لرومولوس، كما يقارن مجد **ذكرى الصخرة** (memoria Petri) بالتخلي عن **معبد رومولوس** (Enar. in Ps. 44, 23).

ولأن هذه الممارسة قد انحدرت من التكريم القديم للموتى ومن التقليد اليهودي المتعلق بأضرحة آباء التوراة، فإنها نالت حظوة خاصة في أفريقيا التي فيها أصبحت الكلمة مرادفة لكلمة (reliques) [رفات، ذخائر].

---

(73) Ciceron, *De Inventione*, II, LIII, p. 160.

(74) O. G. Oexle, p. 82.

(75) H. Leclerq, «Memoria,» in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* XI/I, 296-324 (Paris: Letouzey et Ané, 1933).

لا بل أحيانًا لم تكن الذاكرة (memoria) تحتوي لا على قبر ولا على ذخائر كما في كنيسة الرسل في القسطنطينية.

فضلًا عن ذلك، كان يحتفى بالقديسين في عيدهم الشعائري (وكانت تُقام لكبارهم أعياد عدة كما هو حال القديس بطرس. وشرح جاك دو فوراجين في كتابه **المأثرة الذهبية** (*Légende Dorée*) الاحتفاءات الثلاثة بهذا القديس: الاحتفاء بكرسي بطرس، والاحتفاء بالقديس بطرس المقيّد، والاحتفاء باستشهاده، وكلها تذكّر بارتقائه إلى حبرية أنطاكيا، وباعتقالاته، وبموته). واعتاد المسيحيون البسطاء الاحتفال بيوم ميلادهم - وهذه عادة موروثة عن العصور القديمة - أسوة بعيد قديسهم وشفيعهم[76].

في وقت مبكر جدًا، انتشرت في الكنيسة عادةُ الصلوات من أجل الموتى. وفي وقت مبكر أيضًا، أمسكت الكنائس والجماعات المسيحية شأنها في ذلك شأن الجماعات اليهودية كتبَ الذكرى (Libri Memoriales) التي سميت في القرن السابع عشر فقط سجلات الموتى (nécrologues) أو سجلات الوفيات[77] التي كانت تسجّل فيها أسماء الأشخاص، الأحياء والأموات خصوصًا، والذين أحسنوا إلى الجماعة التي حفظت ذكراهم وتعهدت بالصلاة من أجلهم. كذلك نرى أن اللوحات القنصلية العاجية التي اعتاد القناصل إهداءها للإمبراطور في نهاية الإمبراطورية الرومانية، عندما كانوا يباشرون عملهم، قد تنصرنت وراحت تستخدم منذئذٍ لتكريم الموتى. وكانت العبارات التي تحتفظ بذكرى أولئك المسجلين على تلك اللوحات أو التي تسجل في كتب الذكرى تورد كلها تقريبًا ما يأتي: «إلى أولئك الرجال والنساء الذين نستذكرهم»، «إلى أولئك المسجلين في كتاب الذاكرة كي نستذكرهم»، «إلى أولئك الذين دوّنا أسماءهم للذكرى».

في نهاية القرن الحادي عشر، أعلنت مقدمة **كتاب الحياة** (*Liber Vitae*) لسان بنيديتو دي بوليروني (S. Benedetto di Polirone)، على سبيل المثال، ما يأتي:

---

(76) Walter Dürig, *Geburtstag und Namenstag, eine Liturgiegeschichtliche Studie* (Munich: Zink, 1954).

(77) H. Huyghebaert, *Les Documents nécrologiques* (Turnhout, Paris: Brépols, 1972).

«أوصى الأب رئيس الدير بأن يبقى هذا الكتاب في الهيكل كي تبقى أسماء جميع رعيتنا المسجلة فيه حاضرة أمام الله، وكي تُحفَظ ذكرى الجميع في المسكونة كلها في أثناء الاحتفال بالقداديس، وفي أثناء أداء جميع الأعمال الصالحة»[78].

أحيانًا، كانت **كتب الذكرى** تخون تقصير المكلفين بالاستذكار. ثمة صلاة وردت في كتاب الذكرى تقول: «أيها المسيح أنت وأمك والقدرة السماوية برمّتها، أوصيك خيرًا بالأسماء التي أُمرتُ بتدوينها في هذا الكتاب والتي نسيتُها بإهمالي، كي يحتفى بذكرها في هذه الفانية، وكي تنعم بالغبطة في الحياة الأبدية»[79].

إلى جانب النسيان، كان المارقون يُشطبون أحيانًا من كتب الذكرى. فكانت عقوبة الحُرْم خصوصًا تؤدي إلى «إدانة الذكرى» المسيحية هذه. أعلن سينودس ريسباخ في عام 798 عن أحد المحرومين، قال: «بعد موته لن تُكتب أي كلمة تحفظ ذكراه»، وأصدر السينودس الثاني المنعقد في عام 1207 في مدينة Elne حرمًا بحق عدد من المحكومين الآخرين، قائلًا: «يجب ألا تذكر أسماؤهم في الهيكل المقدس بين أسماء المؤمنين الراقدين».

في وقت مبكّر، أُدخلت أسماء الراقدين المذكورين في السجل التذكاري (memento) للنص القانوني للقداس. في القرن الحادي عشر، وبدفع من دير كلوني، أقيم عيد سنوي لذكرى جميع المؤمنين الموتى، أو الاحتفال بذكرى الراقدين، وذلك في 2 تشرين الثاني/ نوفمبر. وفي نهاية القرن الثاني عشر، نشأ مكان ثالث في العالم الآخر قائم بين الجحيم والفردوس، وهو المطهر، ومنه كان يمكن من خلال القداديس والصلوات والصدقات أن يُخرَج الموتى ذوو الصلة وبسرعة نوعًا ما، فيتعزّز جهد الأحياء لدعم ذكرى الأموات. في جميع الأحوال، في اللغة المتداولة في العبارات النمطية، دخلت الذاكرة في توصيف الأموات المأسوف عليهم، فلهم «ذكرى عطرة وجميلة» (bonae, egregiae memoriae).

(78) Oexle, p. 77.

(79) Ibid., p. 85.

مع القديس، تبلورت التقوى حول المعجزة. وبما أن النذور، التي كانت معروفة في العالم القديم، كانت تعد بالاعتراف الكنسي وتنشره بغية حصول معجزة أو بعد حصولها، فإنها عرفت انتشارًا واسعًا في القرون الوسطى وغذّت ذكرى المعجزات[80]. في المقابل، ما بين القرن الرابع والحادي عشر، كانت الكتابات الأضرحية قد تناقصت[81].

بيد أن الذاكرة أدت دورًا فاعلًا في العالم الاجتماعي والعالم الثقافي والعالم التعليمي، وبالطبع في الأشكال الأولى لكتابة التاريخ.

كان العصر الوسيط يقدّس المسنين، لأنه كان يرى فيهم خصوصًا أشخاصًا/ ذاكرات، أشخاصًا رائعين ونافعين.

ثمة وثيقة بين وثائق أخرى نشرها مارك بلوخ[82] روى فيها ما يأتي: حوالى عام 1250، بينما كان القديس لويس يشارك في الحملة الصليبية، أراد كبار رهبان نوتردام في باريس أن يزيدوا الضرائب على أقنانهم العاملين في أملاكهم في أورلي. لكن الأقنان رفضوا ذلك، فعُيّنت بلانش دو كاستيل الوصية على العرش حَكَمًا في القضية. أبرز الطرفان شهودًا اختيروا من المسنين، فادعى بعضهم، من خلال ذاكرته، أن أقنان أورلي خضعوا لهذه الضرائب، فيما ادعى بعضٌ آخر أن الأقنان ما خضعوا لها، كل بحسب الطرف الذي يسانده. ويذكر النص: «هذا ما تم تطبيقه منذ زمن سحيق يتجاوز حدود الذاكرة، أو زمن خرج من الذاكرة».

عندما حاول برنار غينيه (B. Guenée) أن يوضح معنى العبارة القروسطية «العصور الحديثة» (tempora moderna)، بعد أن درس دراسة متأنية «الذاكرة» بحسب كونت أنجو، فولك الرابع، الذي كتب في عام 1096 تاريخ عائلته،

---

(80) A. M. Bautier, «Typologie des ex-votos mentionnés dans les textes antérieurs à 1200,» dans: *Actes du 99e congrès national des sociétés savantes*, vol. I (Paris: Bibliothèque nationale de France, 1977), pp. 237-282.

(81) Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort* (Paris: Seuil, 1977), pp. 201 sqq.

(82) Marc Bloch, *Mélanges historiques*, Préface de Charles-Edmond Perrin (Paris: S. E. V. P. E. N., 1963), p. 478.

وبحسب كبير كهنة كامبري، وبحسب لامبير دو واترلو الذي كتب كتابًا إخباريًا في عام 1152، وبحسب الدومينيكاني إتيان دو بوربون الذي ألّف مجموعة من الأمثلة والقدوات (exempla) بين عامي 1250 و1260، وصل إلى النتائج الآتية: «في القرون الوسطى، يعرّف بعض المؤرخين الأزمنة الحديثة على أنها زمن الذاكرة، ويعلم كثيرون أن الذاكرة الوفية تستطيع أن تشمل مئة سنة تقريبًا؛ فالحداثة أو الأزمنة الحديثة هي في نظر كلٍّ منهم القرنُ الذي يعيشون فيه أو يأتون ليعيشوا فيه سنواتهم الأخيرة»[83].

فعلًا، نرى أن أحد الإنكليز، وهو غوتييه ماب (Gautier Map)، كتب في نهاية القرن الثاني عشر: «بدأ هذا في زماننا. وأعني بكلمة زماننا الفترةَ التي نعتبرها نحن حديثة، أي فترة المئة سنة التي وصلنا الآن إلى نهايتها، والتي لا تزال حوادثها اللافتة طازجة وماثلة في ذاكراتنا بصورة كافية، أولًا لأن بعض الذين تجاوزوا مئة عام ما زالوا على قيد الحياة، ولأن العديد من الأبناء أخذوا عن آبائهم وأجدادهم روايات مؤكدة جدًا لما لم يروه»[84].

لكن، في تلك الأزمنة التي تطوّر فيها المكتوب إلى جانب الشفوي والتي وُجد فيها، إلى جانب جماعة الإكليروس، متأدبون (litterati)، صار ثمة توازن بين الذاكرتين الشفوية والكتابية، وتعزز اللجوء إلى المكتوب كونه ركيزةً للذاكرة.

جمع الأسياد الإقطاعيون في **سجلات** الوثائقَ التي تُبرَز لتثبيت حقوقهم، التي تشكّل **الذاكرةَ الإقطاعية** لأطيانهم، في حين أن **الأنساب** اهتمت بجانبها الآخر، أي البشر. ورد في بداية الصك الذي سلّمه غي (Guy)، كونت نيفر، لسكان تونير، في عام 1174، ما يأتي: «وُجد استعمال الحروف وابتُكر للحفاظ على ذاكرة الأشياء. ما نودّ حفظه واستظهاره، نحرّره كتابةً، كي يكون ما نستطيع حفظه دائمًا في ذاكرتنا الهشة والخؤون محفوظًا بالكتابة ومن طريق الحروف التي تبقى إلى الأبد».

---

(83) Bernard Guenée, «Temps de l'histoire et temps de la mémoire au moyen âge,» in: *Bulletin de la société de l'histoire de France*, no. 487 (1976-1977), p. 35.

(84) Ibid., p. 35.

بقي أرشيف الملوك نحيلاً ومتنقلًا مدة طويلة، وصادره ريتشارد قلب الأسد بعدما هزم فيليب أوغست في عام 1194 في معركة فريتيفال (Fréteval). وبدأ أرشيف الدواوين الملكية يتكوّن حوالى عام 1200. وفي القرن الثالث عشر، تطور مثلًا في فرنسا أرشيف ديوان المحاسبة (جمعت المراسيم الملكية الخاصة بالأموال في سجلات أخذت اسمًا لافتًا هو **المستذكرات** (mémoriaux)) والأرشيف الخاص أيضًا بالمجلس النيابي. ومنذ القرن الثاني عشر وإبان القرن الثالث عشر وخصوصًا القرن الرابع عشر، انتشر في إيطاليا أرشيف كتّاب العدل[85]. ومع ازدهار المدن استُحدِثَ أرشيف خاص بها حرصت المجالس البلدية على صونه. وهنا صارت الذاكرة المدينية لهذه المؤسسات الناشئة والمهدَّدة ذاكرةً قائمة على الهوية الجماعية والسكانية. في هذا الصدد كانت مدينة جنوى رائدة لأنها أنشأت أرشيفها منذ عام 1127 ولا تزال تحتفظ بسجلات كتّاب العدل حتى اليوم، منذ منتصف القرن الثاني عشر. وشهد القرن الرابع عشر السجلات الأولى للأرشيف[86]. وفي عام 1356، اهتمت معاهدة دولية (أطلق عليها تسمية «سِلْم باريس» وعقدت بين ولي العهد وبلاد السافوا (Savoie)) أول مرة بمصير الأرشيف الخاص بالبلدان المتعاقدة[87].

على الصعيد الأدبي، جاورت الشفويةُ الكتابةَ مدة طويلة، وكانت الذاكرة من العناصر التي أسست الأدب القروسطي. وهذا يصح خصوصًا على القرنين الحادي عشر والثاني عشر وعلى أدب التروبادور [الشعراء الجوالين] الذي لا يتوسل طرائق التذكر عند هؤلاء الشعراء والمستمعين إليهم فحسب، بل ينخرط في الذاكرة الجمعية، كما رأى ذلك بول زمتور (P. Zumthor) عندما تكلم على «البطل» الملحمي: «فلا حضور «للبطل» إلا في الغناء، لكنه موجود أيضًا في الذاكرة الجمعية التي يشترك فيها البشر، أكانوا من الشعراء أم من الجمهور»[88].

---

(85) Jean Favier, *Les Archives* (Paris: Presses Universitaires de France, 1958), pp. 13-18.

(86) أرشيف شارل الخامس ملك فرنسا، وأرشيف البابا أوربانوس الخامس، والأرشيف الحبري منذ عام 1366، وأرشيف المملكة الإنكليزية منذ عام 1381.

(87) R. H. Bautier, «Les Archives,» in: Samaran (éd.), *L'Histoire et ses méthodes*.

(88) Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale* (Paris: Éditions du Seuil, 1972), p. 324.

ينطبق دور الذاكرة أيضًا على المدرسة. بالنسبة إلى العصر الوسيط الأعلى، أكد بيير ريشيه[89] (P. Riché) قائلًا: «ينبغي على التلميذ أن يسجّل كل شيء في ذاكرته. ولا يسعنا إلا التشديد على هذه الكفاية الفكرية التي طبعت طويلًا بميسمها لا العالم الغربي فحسب، بل الشرقي أيضًا. وعلى غرار الفتى المسلم والفتى اليهودي، ترتّب على التلميذ المسيحي أن يحفظ النصوص المقدسة عن ظهر قلب. كان عليه أولًا أن يحفظ سفر المزامير بسرعة لا بأس بها، وكان يستغرق ذلك سنوات عند بعضهم، ثم كان عليه إن كان راهبًا أن يحفظ الأحكام البنديكتية (أعراف موارباخ، III، ص 80) [Murbach]). في ذلك العصر، تماهى الحفظ عن ظهر قلب مع المعرفة. وكان المعلمون الذين أخذوا بنصائح كانتيليانوس (XI Inst. Orat., 2) ومارسيانوس كابيلا يتمنّون أن يتدرّب تلامذتهم على حفظ كل ما يقرأونه»[90]. وتصوروا طرائق عديدة لتنشيط الذاكرة، وألفوا الأراجيز الألفبائية (versus memorials) التي تُمكّن من حفظ الأجروميات والحساب والتاريخ بيسر»[91]. وفي ذلك العالم الذي راح ينتقل من الشفوية إلى الكتابة، ازدادت - بناءً على نظريات جاك غودي - القواميس والمعاجم ولوائح المدن والجبال والأنهار والمحيطات التي كان ينبغي حفظها عن ظهر قلب، كما أشار رابان مور (Raban Maur) في القرن الحادي عشر[92].

في المناهج السكولاستيكية للجامعات، ومنذ نهاية القرن الثاني عشر، بقي اللجوء إلى الذاكرة ضروريًا، ومعتمدًا على الشفوية أكثر من اعتماده على الكتابة. وعلى الرغم من زيادة المخطوطات المدرسية، بقي استظهار دروس الأساتذة والتمارين الشفوية (مشاحنات فكرية (disputes)، استهزاءات فكرية (quodlibets)، ...إلخ) يشكل جلّ عمل التلاميذ. بيد أن نظريات الذاكرة تطورت في البلاغة وفي اللاهوت.

(89) Pierre Riché, *Les Écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe* (Paris: Aubier-Montaigne, 1979), p. 218.

(90) Alcuin, *De Rhetorica*, Edited by Karl Halm (Leipzig: [n. pb.], 1863), pp. 545-548.

(91) Ibid., p. 218.

(92) Raban Maur, «De Universo,» in: *Patrologie latine*, 335, p. 141.

في كتاب **أعراس الفيلولوجيا وعطارد** (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*) الذي يعود إلى القرن الخامس، عاد أستاذ البلاغة الوثني مارسيانوس كابيلا، وبأسلوب مفخّم، إلى التمايز الكلاسيكي بين (الأماكن والصور)، وبين «الذاكرة بالأشياء» و«الذاكرة بالكلمات». وفي كتاب **البلاغة والفضائل** (*La Rhétorique et les vertus*) لألكوين، نجد شارلمان يكتسب الأجزاء الخمسة للبلاغة وامتلاك ناصية الذاكرة.

«ـ شارلمان: والآن، ماذا ستقول عن الذاكرة التي أرى أنها القسم الأنبل في البلاغة؟

ـ ألكوين: لا يسعني إلا تكرار كلام ماركوس توليوس (شيشيرون): الذاكرة هي خزانة الأشياء كلها، وإذا لم تنصّب نفسها حارسة على ما تم التفكّر فيه، فإن المواهب الأخرى للخطيب، مهما بلغت روعتها، لا تؤدي إلى شيء.

ـ شارلمان: ألا توجد قواعد تعلّمنا كيف نستطيع امتلاكها وتنميتها؟

ـ ألكوين: لا تتوافر لدينا قواعد أخرى في هذا الموضوع سوى الحفظ عن ظهر قلب».

يبدو أن ألكوين كان يجهل كتاب البلاغة **إلى هيرونيوس** (*Ad Herenius*) الذي ازداد عدد نسخه منذ القرن الثاني عشر ونُسب إلى شيشرون (مع بقاء كتاب **في الخطابة** (*De Oratore*) لشيشيرون وكتاب **إنشاء الخطابة** (*Institutio Oratoria*) لكانتيليانوس مجهولين عمليًا) الذي كان المرجع الكلاسيكي الكبير في هذا المجال. ومنذ نهاية القرن الثاني عشر، اتخذت البلاغة الكلاسيكية صورة فن البيان (ars dictaminis)، أو تقنية فن التراسل المستخدم في الإدارة والتي أصبحت مدينة بولونيا مركزها الأكبر. وفيها ألفّ بونكومبانيو دو سينيا في عام 1235 الكتاب الثاني الجامع في هذا الموضوع بعنوان **البلاغة الحديثة جدًا** (*Rhetorica Novissima*)، وفيه عُرِّفت الذاكرة بالآتي: «ما هي الذاكرة؟ هي موهبة مجيدة ورائعة من الطبيعة، بها نذكّر بالأشياء الماضية، ونحيط

بالأشياء الحاضرة، ونتأمل في الأشياء المستقبلية، بفضل تشابهها مع الأشياء الماضية»[93].

بعد ذلك، يذكّر بونكومبانيو بالتمييز الأساسي القائم بين **الذاكرة الطبيعية** و**الذاكرة الاصطناعية**.

يعطي بونكومبانيو هذه الأخيرةَ لائحةً طويلة من «علامات الذاكرة»[94] المستمدة من **الكتاب المقدّس**، ومنها مثلًا صياح الديك الذي اعتبره القديس بطرس «إشارة تذكّرية».

يربط بونكومبانيو بالذاكرة المنظومات الأساسية لعلم الأخلاق المسيحية في العصر الوسيط، والفضائل والرذائل التي جعل منها «ملاحظات تذكرية»[95] (Signacula)، وإذ يتجاوز ربما الذاكرة الاصطناعية، فإنه جعل خصوصًا «الذاكرة تتمرن أساسًا» على تذكر الفردوس والجحيم أو بالأحرى أن تكون «ذاكرة الفردوس» و«ذاكرة الأقاليم الجهنمية» في زمن لم يتبلور فيه تمامًا التمييز بين المطهر والجحيم. وبعد ملحمة **الكوميديا الإلهية**، نشأ تجديد مهم ألهم التصورات العديدة للجحيم والمطهر والفردوس التي يجب النظر إليها في الأغلب كونها «مطارح للذاكرة» تذكّرُ طبقاتُها ودركاتُها بالفضائل [السبع] والرذائل [السبع]. فَبِـ «عيون الذاكرة»[96] يجب النظر إلى جداريات جيوتو في مصلّى سكروفيغني (Scrovegni) في مدينة بادوفا، وجداريات الحكم الرشيد والحكم الرديء لأمبروجيو لورنزيتي في القصر البلدي لمدينة سيينا. وستجد ذكرى الفردوس والمطهر والجحيم تعبيرها الأبهى في كتاب **تراكمات الذاكرة الاصطناعية** (*Congestiorum artificiosae memoriae*) لمؤلفه الراهب الدومينيكاني الألماني يوهانيس رومبيرخ (J. Romberch) الذي طُبع أول مرة في عام 1520

(93) Boncompagno da Signa, *Rhetorica. Novissima*, A. Gaudenzi (ed.) (Bologne: [s. n.], 1841), p. 255.

(94) Ibid., p. 277.

(95) يراجع: Yates, *L'Art*, p. 71.

(96) Ibid., p. 105.

(وعَرف من ثم طبعة باذخة مزينة بالصور صدرت في البندقية في عام 1533)، وكان مطّلعًا على جميع المصادر القديمة الخاصة بفن الذاكرة واعتمد خصوصًا على توما الأكويني. فبعد أن أوصل رومبيرخ منظومة **المطارح** و**الصور** إلى ذروتها، رسم منظومة الذاكرة الموسوعية التي ستنتعش فيها المحصلة القروسطية في روح عصر النهضة.

لكن اللاهوت في غضون ذلك كان قد غيّر التقليد القديم للذاكرة المتضمَّنة في البلاغة.

على خطى القديس أوغسطينوس، استعاد القديس أنسيلم (Anselme) (المتوفى في عام 1109) والراهب السيسترسي (Ailred of Rievaux) (المتوفى في عام 1167) الكتلة الثلاثية: عقل (intellectus) وإرادة (voluntas) وذاكرة (memoria)، وحوّلها أنسيلم إلى «المكرمات» الثلاث (dignitates) للنفس، لكن الكتلة الثلاثية أصبحت في كتاب **المونولوغيون** (*Monologion*): الذاكرة والذكاء والحب. الذاكرة والذكاء ممكنان من دون حب؛ لكن لا حب من دون ذاكرة وذكاء.

في القرن الثالث عشر، أولى العملاقان الدومينيكان ألبيرتوس الكبير وتوما الأكويني الذاكرة مكانة مرموقة، وأضافا أرسطو وابن رشد خصوصًا إلى البلاغة القديمة وإلى أوغسطينوس. درس ألبيرتوس الذاكرة في كتاب **في الخير** (*De bono*) وكتاب **في الروح** (*De anima*)، وخصوصًا تعليقه على كتاب في «**الذاكرة والتذكر**» (*De memoria et reminiscentia*) لأرسطو. وانطلق من التمييز الأرسطي بين الذاكرة والتذكر، وبقي في إطار مسيحيّة «الإنسان الداخلي»، فأدخل المقصد (intention) في صورة الذاكرة، واستشعر دور الذاكرة في المتخيل مُقرًّا بأن القصة الخيالية والعنصر الخارق والانفعالات التي تؤدي إلى المجاز (metaphorica) تساعد الذاكرة؛ لكن، بما أن الذاكرة تقدم مساعدة ضرورية **للفطنة**، أي للحكمة (المتصوّرة كامرأة لها ثلاث عيون كي ترى الأشياء الماضية والحاضرة والمستقبلية)، فإن ألبيرتوس أكّد أهمية تدريب الذاكرة على التعلم وعلى تقنيات تنشيطها. وبوصفه دارسًا جيدًا لأمور الطبيعة، وضع ألبيرتوس

الذاكرة أخيرًا في علاقة مع الأمزجة، فرأى أن أنسب مزاج للذاكرة الجيدة هو «الميلنخوليا الجافة الحامية والميلنخوليا الفكرية»[97]. فكان ألبيرتوس الكبير رائدًا في دراسة «الميلنخوليا» التي ازدهرت في عصر النهضة، فهل يجب أن نرى عنده فكرًا وحساسية طوّرا الذكرى؟

من دون أي استعداد آخر، وجد توما الأكويني أنه قادر خصوصًا على تناول مسألة الذاكرة؛ ويبدو أن ذاكرته الطبيعية كانت خارقة، وأن تعليم ألبيرتوس الكبير في مدينة كولونيا قد صقل ذاكرته الاصطناعية. فتوما الأكويني، على غرار ألبيرتوس الكبير، عالج في مجموعته **الخلاصة اللاهوتية** (*Summa Theologiae*) الذاكرة الاصطناعية مركّزًا على فضيلة الفطنة[98]، وعلى خطى ألبيرتوس الكبير كتب تعليقًا على «الذاكرة والتذكر». وانطلاقًا من الأماكن والصور، أورد أربعة قواعد لتنشيط الذاكرة:

1 - يجب إيجاد «رموز تلائم الأشياء التي نريد تذكرها»، وتعلق فرانسز ييتس[99] على ذلك قائلة: «بحسب هذه الطريقة، لا بدّ من ابتكار رموز وصور لأن **المقاصد** البسيطة والروحية تفلت من النفس بسهولة، إلا إذا ارتبطت - إن جاز القول - برموز جسدية، وهذا لأن الملَكة البشرية للمعرفة أقوى في ما يتعلق **بالأحاسيس**. لذا، فإن المَلكة الذاكرية موجودة في القسم الحسي للنفس». فالذاكرة مرتبطة بالجسد.

2 - لا بد، بعد ذلك، من «وضع ترتيب محدد للأشياء التي نريد تذكرها بحيث نستطيع الانطلاق من نقطة نتذكرها لننتقل بيسر إلى الأخرى». فالذاكرة عقل.

3 - يجب «التوقف مليًا عند الأشياء التي علينا تذكّرها والتشبث بها». فالذاكرة ترتبط بالانتباه والمقصد.

---

(97) Ibid. p. 82.

(98) *Summa Theologiae*, II, II, Quaestio LXVII: De Partibus Prudentiae Quaestio XLIX. *De Singulis Prudentiae Partibus*, articulus 1: *utrum memoria sit pars prudentiae.*

(99) Yates, *L'Art*, p. 87.

4 - يجب «النظر في ما نريد تذكّره»، لذا قال أرسطو إن «التأمل يحفظ الذاكرة سليمة»، لأن «العادة هي كالطبيعة».

تعود أهمية هذه القواعد إلى التأثير الذي مارسته خلال قرون بكاملها من القرن الرابع عشر وحتى القرن السابع عشر، على منظّري الذاكرة وعلى اللاهوتيين والمربّين والفنانين. وترى فرانسز ييتس أن الجداريات التي رسمت في النصف الثاني من القرن الرابع عشر في «المصلى الإسباني» في دير الرهبان الدومينيكيين في كنيسة سانتا ماريا نوفيلا في مدينة فلورنسا هي خير دليل على ذلك، باستعمال «الرموز الجسدية» للدلالة على الفنون الحرة، والاختصاصات اللاهوتية الفلسفية، والنظريات التومائية حول الذاكرة.

في بداية القرن الرابع عشر، صاغ الراهب الدومينيكي جيوفاني دا سان جيمينيانو في كتابه **خلاصة مثال الأشياء وتشابهاتها** (*Summa de exemplis ac simulitudinibus rerum*)، القواعد التومائية بعبارات مقتضبة:

«ثمة أربعة أشياء تساعد الإنسان على أن يتمتع بذاكرة جيدة:

أولها، أن يرتب الأشياءَ التي يريد استذكارها في نظام معين.

ثانيها، أن يعيرها اهتمامًا كافيًا.

ثالثها، أن يحيلها على رموز غير مألوفة.

رابعها، أن يكررها ويتأمل فيها مرات عديدة (الكتاب السابع، الفصل الثالث عشر).

بعده بزمن قصير، استعاد برتولوميو دا سان كونكورديو (1262-1347)، وهو راهب دومينيكي آخر ينتمي إلى دير بيزا (Pisa)، القواعد التومائية المتعلقة بالذاكرة في كتابه *Ammae stramenti degli antichi*، وهو أول كتاب عالج فن الذاكرة بلغة عاميّة، الإيطالية، لأنه مخصص للعلمانيين[100].

---

(100) في الأدبيات المسيحية، ثمة تمييز بين رجال الدين (الإكليروس) والعلمانيين (الرعية). ولا تؤخذ هذه الكلمة هنا بالمعنى الأيديولوجي الذي صارت تدل عليه بعد عصر التنوير. (المترجم)

بين فنون الذاكرة العديدة التي عرفها العصر الوسيط المتأخر وازدهرت فيه (كما ازدهرت فنون الفتك)، نستطيع ذكر كتاب **النخلة أو الذاكرة الاصطناعية** (*Phoenix sive artificiosa memoria*) لبييترو دا رافينا الذي صدرت طبعته الأولى في عام 1491، وتلتها طبعة بولونيا في عام 1492. ويبدو أنه كان من الكتب الأكثر رواجًا، إذ طبع مرات عدة إبان القرن السادس عشر، وترجم إلى لغات عدة منها الترجمة الإنكليزية التي قام بها روبرت كوبلاند في لندن حوالى عام 1548 بعنوان *The Art of Memory that is otherwise called the Phoenix*.

أما إيراسموس، في كتابه **في الدراسة المتعقّلة** (*De ratione studii*)، فلم يبدِ حماسًا للعلم التذكري. قال: «مع أنني لا أنكر أن الأماكن والصور قادرة على مساعدة الذاكرة، أرى أن أفضل ذاكرة تتأسس على ثلاثة أشياء هي غاية في الأهمية: الدراسة والتنظيم والاجتهاد»[(101)]. في الواقع، يعتبر إيراسموس أن فن الذاكرة مثال على الهمجية الفكرية القروسطية والسكولاستيكية ويحذّر خصوصًا من الممارسات السحرية للذاكرة.

سيمنع ميلانختون (Melanchton) في كتابه **عناصر بلاغية** (*Rhetorica Elementa*) الطلاب من تقنيات التذكر و«أحابيله». فالذاكرة، في نظره، تختلط مع تعلم المعرفة الطبيعي[(102)].

لا نستطيع أن نغادر القرون الوسطى من دون التطرق إلى منظّر شديد الفرادة في هذا الشأن، شأن الذاكرة، وهو ريمون لول (R. Lulle). فبعد أن تكلم على الذاكرة في كتب عديدة، انتهى الأمر بريمون لول (في عام 1316) أن ألف ثلاثة كتب حملت العناوين الآتية: **في الذاكرة** (*De memoria*)، **في العقل**

---

(101) Froben (éd.), *Opera*, vol. I (1540), p. 466;
يُنظر: Helga Haijdú, *Das Mnemotechnische Schriftum des Mittelalters* (Vienne: Wien/F. Leo, 1936).

(102) ميلانختون (Melanchton): راهب هولندي (1469-1536) أثر كثيرًا في الانتقال من ثقافة العصر الوسيط إلى الثقافة الإنسانوية، وفتح اللاهوت على الثقافة الكلاسيكية. من مؤلفاته الأخرى كتاب **العبر** و**مديح الجنون** [عن توماس مور] و**ندوات** و**محاولة في حرية الاختيار**. وقد قاومه اللاهوتيون المحافظون. (المترجم)

(*De intellectu*)، **في الإرادة** (*De voluntate*) (أي إنه انطلق من المجموعة الثلاثية لأغسطينوس)، من دون أن ننسى كتابًا رابعًا هو **كتاب عن الذاكرة الراسخة** (*Liber ad memoriam confirmandam*). إن فن الذاكرة عند ريمون لول، المختلف جدًا عن فنون الذاكرة عند الرهبان الدومينيكيين، هو «طريقة في البحث وطريقة في البحث المنطقي»[103] تتوضح في «**كتاب الكواكب السبعة**» (*Liber septem planetarum*). ذلك أن أسرار فن التذكر متلطية في الكواكب السبعة. وأدى التأويل الأفلاطوني المحدث لفكر لول في مدينة فلورنسا إبان القرن الخامس عشر (على يد بيك دو لا ميراندول) إلى رؤية فن الذاكرة عنده كونه مذهبًا قباليًا تنجيميًا وسحريًا. لذا صار له تأثير كبير في عصر النهضة.

4 - أشكال التقدم في الذاكرة المكتوبة والمصورة، من عصر النهضة إلى أيامنا

أحدثت المطبعة تغييرًا ثوريًا بطيئًا في الذاكرة الغربية، لكن تثوير الذاكرة في الصين كان أبطأ بعدُ. فعلى الرغم من أن المطبعة اكتشفت فيها منذ القرن التاسع الميلادي، فإن الصينيين لم يعرفوا الحروف المتحركة وفن الطبع، واكتفوا بالطباعة الخشبية وطبع اللوحات المحفورة الناتئة. وبقي الأمر كذلك حتى تم إدخال الطرائق الآلية الغربية إبان القرن التاسع عشر. إذًا، لم تستطع المطبعة أن تؤثر تأثيرًا شديدًا في الصين، لكن الآثار التي تركتها في الذاكرة - في أوساط الشرائح المثقفة في الأقل - كانت مهمة، إذ طُبعت خصوصًا كتب علمية وتقنية سرّعت في استذكار المعرفة ونشرها.

حدث الأمر بشكل مختلف في الغرب. قدّم أندريه لوروا غورهان وصفًا ممتازًا لثورة الذاكرة هذه التي تمت من طريق المطبعة، فقال: «حتى ظهور المطبعة... كان الفصل صعبًا بين النقل الشفوي والنقل الكتابي. فكتلة المعرفة كانت غائرة تحت الممارسات الشفوية والتقنيات؛ وما تغيرَ إطار طليعة المعرفة منذ العصور الإغريقية والرومانية إذ بقيت مدوّنة في المخطوطات كي يتم

(103) Yates, *L'Art*, p. 200.

حفظها عن ظهر قلب... ومع النصوص المطبوعة، لم يجد القارئ نفسه أمام ذاكرة جمعية هائلة ما عاد يقوى على الإحاطة بمادتها كلها فحسب، بل غالبًا ما تمكن من استغلال نصوص جديدة. عندئذٍ شهد الناس تخريجًا تدريجيًا للذاكرة الفردية؛ فمن الخارج تمّ تدبير الجهد التوجيهي داخل النصوص المكتوبة»[104].

لكن آثار المطبعة لم تظهر بجلاء إلا في القرن الثامن عشر، عندما توصل تقدم العلم والفلسفة إلى تغيير مضمون الذاكرة الجمعية وآلياتها؛ «فالقرن الثامن عشر الأوروبي سجّل نهاية العالم القديم في المطبوعات كما في التقنيات... فابتلعت الذاكرةُ الاجتماعية في الكتب، وخلال بضعة عقود، العصورَ الإغريقية والرومانية كلَّها، وتاريخ الشعوب الكبرى، وجغرافيا وإثنوغرافيا عالم أصبح كرويًا بشكل كامل، والفلسفة، والحقوق، والعلوم، والفنون، والتقنيات، والأدب الذي ترجم إلى عشرين لغة أخرى. تعاظمت الموجة إلى أن وصلت إلينا، لكن مع احترام النسب، لم تعرف أي حقبة من حقبات التاريخ البشري توسعًا متسارعًا للذاكرة الجمعية مثل هذا التوسع. وفي القرن الثامن عشر، عثرنا على جميع العبارات التي يمكن استخدامها لتقديم ذاكرة مسبقة الإنشاء للقارئ»[105].

خلال تلك الفترة التي فصلت نهاية العصر الوسيط وبدايات المطبعة عن بداية القرن الثامن عشر، كشفت فرانسز ييتس النقاب عن احتضار فن الذاكرة.

في القرن السادس عشر، «يبدو أن فن الذاكرة ابتعد من كبرى المراكز الحيوية في التقليد الأوروبي، كي يصبح فنًا هامشيًا»[106].

على الرغم من أن كتيّبات **(كيف تحسّن ذاكرتك)** ما فتئت تُطبع دائمًا (وهذا مستمر حتى أيامنا)، فإن النظرية الكلاسيكية حول الذاكرة التي تشكلت في العصور الإغريقية والرومانية وعدّل السكولاستيكيون فيها، والتي كانت

---

(104) Leroi-Gourhan, pp. 69-70.

(105) Ibid., p. 70.

(106) Yates, *L'Art*, p. 119.

مركزية في الحياة المدرسية والأدبية (لنتذكّر **الكوميديا الإلهية**) والفنية للقرون الوسطى، قد اختفت بشكل كامل نوعًا ما في الحركة الإنسانوية، لكن التيار الهرمسي الذي كان ريمون لول أحد مؤسسيه وكان مارسيل فيسان (Marsile Ficin) وبيك دو لا ميراندول (Pic de la Mirandole) قد أطلقاه نهائيًا، تطور بشكل لافت حتى بداية القرن السابع عشر.

اقتبس من هذا التيار أولًا شخصيةٌ غريبة، كانت شهيرة وقتئذٍ في إيطاليا وفرنسا ثم طواها النسيان، وتمثلت بجوليو كاميلو ديلمينيو (Giulio Camillo Delminio) الملقب بـ «كاميلو الإلهي»[107]. (فهذا البندقي الذي ولد حوالى عام 1480 وتوفي في ميلانو في عام 1544، ابتنى في البندقية ثم في باريس مسرحًا خشبيًا لم يصلنا عنه أي توصيف، لكننا نستطيع الظن أنه كان يشبه المسرح المثالي الذي وصفه هو في كتابه **فكرة المسرح** (*L'Idea del Teatro*) الذي نُشِرَ في عام 1550 بعد وفاته، في البندقية وفلورنسا. إن هذا المسرح، الذي بُني وفقًا لمبادئ العلم التذكري الكلاسيكي، هو في الواقع تصور للكون يتطور انطلاقًا من بواعثه الأولى ومرورًا بمراحل الخلق. أُسسُ هذا المسرح هي الكواكب وعلامات الأبراج الفلكية والمصنفات المنسوبة إلى هرمس المثلث القوة: وهي **الأسكليبيوس** (*Asclepius*) في ترجمته اللاتينية المعروفة في القرون الوسطى، و**الجسد الهرمسي** (*Corpus hermeticum*) في الترجمة اللاتينية التي قام بها مارسيل فيسان. يجب تحديد مكان مسرح كاميلو إبان عصر النهضة البندقية، وهنا يجب موضعة هذه الولادة الثانية في فن العمارة خصوصًا. فإذا تأثر بالاديو بالمعمار الروماني فيتروفيوس (Vitruve) (وخصوصًا في مسرح فيشنتي الأولمبي)، وبكاميلو، وإذا لم يتقصَّ العمارة المسرحية المؤسسة على نظرية هرمسية للذاكرة، فإن هذه النظريات عرفت في إنكلترا ربما ازدهارها الأبهى. ما بين عامي 1617 و1619، طُبع في مدينة أوبنهايم في ألمانيا الجزآن (I حول الكون الأرحب وII حول الكون الأصغر) من كتاب **ما يمكن أن نراه من الكونين الأكبر والأصغر وممّا وراء**

(107) Ibid., pp. 144-187.

الطبيعة والطبيعة وحتى من التقنية التاريخية (*Utriusque Cosmia, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica Historia*) الذي ألفه روبرت فلود والذي نجد فيه النظرية الهرمسية لمسرح الذاكرة الذي تحوّل هذه المرة من مستطيل إلى دائرة استبدال (*aro quadrata*) بـ (*ars rotunda*)؛ وترى ف. ييتس[108] أنه تجسد على الأرجح في المسرح الكروي الشهير في لندن (Globe Theater)، أو مسرح شكسبير.

لكن النظريات الغيبية للذاكرة وجدت منظّرها الأكبر في شخص جيوردانو برونو (1548-1600)، وأدت هذه النظريات دورًا حاسمًا في الاضطهادات وفي إدانة الكنيسة وفي قتل هذا الراهب الدومينيكي الشهير. ويمكننا أن نقرأ في كتاب ف. ييتس الجميل تفاصيل هذه النظريات التي عُبّر عنها خصوصًا في كتاب **حول ظلال الأفكار** (*De umbris idearum*) وكتاب **ابتهال سيرسيه** (*Cantus Ciraeus*) (1582)، وكتاب **فن التذكر...** (*Ars reminiscendi...*) (نشر في إنكلترا في عام 1583)، وكتاب **السراج المثلث للنحاتين** (*Lampas triginta statuarum*) الذي كتبه في ويتمبرغ في عام 1587 ونشر أول مرة في عام 1891، وكتاب **في تركيب التخيلات والإشارات والنماذج الأولى** (*De imaginum, signorum et idearum compositione*). لنكتفِ بالقول إن برونو رأى أن عجلات الذاكرة تعمل بصورة سحرية وأن «ذاكرةً كهذه يجب أن تكون ذاكرة إنسان إلهي، ذاكرة ساحر مزوّد بسلطات إلهية، بفضل خيال عاكف على عامل القدرات الكونية. ويجب أن ترتكز محاولةٌ كهذه على الفكرة الهرمسية القائلة إن الذهن البشري هو ذهن إلهي، وإن أصله يربطه بحكّام العالم الكوكبيين، وإنه قادر على عكس صورة الكون وعلى التحكم بها»[109].

أخيرًا، في عام 1617 في مدينة ليون، كشف رجل اسمه يوهانيس بايب (J. Paepp) في كتابه **شكينكيوس الجلي، أو الذاكرة الاصطناعية الخفية حتى ذلك**

---

(108) Ibid., pp. 367-394.

(109) Ibid., pp. 241-242.

الحين (*Schenkelius detectus, seu memoria artificalis hactenus occultata*) أن معلمه لامبير شكينكيل (1547-1603)، الذي نشر كتابيه **الذاكرة** (*De memoria*) **والكنز** (*Gazophylacium*)[110] وصدرت ترجمة الأخير بالفرنسية في باريس في عام 1623، وهما ظاهريًا أمينان للنظريات القديمة والسكولاستيكية للذاكرة، في الواقع من أتباع الهرمسية المتخفين. وكان ذلك آخر ظهور للهرمسية التذكرية. واضطرت الطريقة العلمية التي سيطورها القرن السابع عشر إلى هدم هذه الدوحة الثانية **لفن الذاكرة** القروسطي.

سبق للبروتستانتي الفرنسي بيير دو لاراميه (المولود في عام 1515 والذي قُتل في مجزرة سان برتيليمي في عام 1572) أن طلب في كتابه **مدارس في الفنون الحرة** (*Scholae in liberales artes*) (عام 1569) استبدال تقنيات التذكر القديمة بتقنيات جديدة مؤسسة على «نظام جدلي وطريقة» [معروفة]. وهو مطلب قام به الذكاء تصديًا للذاكرة التي كفّت حتى أيامنا عن إلهام تيار «مناوئ للذاكرة» يطالب مثلًا في البرامج المدرسية بإلغاء المواد التي «يركّز فيها على الذاكرة» أو تخفيفها، علمًا أن علماء نفس الطفل، من أمثال جان بياجيه، قد أثبتوا، كما رأينا، أن الذاكرة والذكاء لا يتصارعان بل يعزّز واحدهما الآخر.

في جميع الأحوال، ومنذ عام 1620، قال فرنسيس بيكون في كتابه **القسطاس الجديد** (*Novum Organum*): «لقد أنشأنا ومارسنا طريقة ليست شرعية، بل خادعة؛ تقوم على توصيل المعرفة بطريقة تمكّن بسرعة من التوصل إلى عرض الثقافة مع الخلو منها. وهذا ما فعله ريمون لول»[111].

في الوقت نفسه، هاجم ديكارت في كتابه **تأملات شخصية** (*Cogitationes privatae*) (1614-1621) سخافات شينكيل (التي وردت في كتابه **في فن الذاكرة** (*De arte memoriae*) واقترح «طرائق» عديدة منطقية للسيطرة على شطح

---

(110) Lambert Schenkel, *De Memoria* (Douai: Duaci, 1593); *Gazophylacium*, trad. française (Strasbourg, [s. n.], 1610).

(111) Yates, *L'Art*, p. 402.

الخيال: «وتتمّ، بتقليص الأشياء إلى علل؛ وعندما تختزل كلها إلى علة واحدة، يتضح أن لا حاجة من ثم إلى الذاكرة في العلوم كلها»[112].

ربما يكون ليبنتز الوحيد الذي حاول في المخطوطات التي لم تنشر والمحفوظة في مدينة هانوفر[113] أن يُوفق بين **فن الذاكرة** الذي طرحه ريمون لول ونعته بأنه «توافقي» وبين العلم الحديث. إن عجلات ذاكرة لول التي استعادها جيوردانو برونو تتحرك **بالعلامات والحواشي والحروف والأختام**. يكفي، كما يرى ليبنيز، تحويل **العلامات** إلى لغة رياضية شاملة. إن إضفاء طابع الرياضيات على الذاكرة هو عملية مذهلة اليوم، تتموضع بين المنظومة اللوليّة القروسطية والسيبرنتية الحديثة.

في قراءتنا فترة «الذاكرة المتوسعة» هذه، كما ذكّر بذلك أندريه لوروا غورهان، علينا أن ننعم النظر في المفردات. وبالنسبة إلى اللغة الفرنسية، سنفعل ذلك انطلاقًا من حقلين دلاليين نشآ عن كلمتي «منيمي» اليونانية و«ميموريا» اللاتينية.

جاء العصر الوسيط بكلمة «ذاكرة» (mémoire) المركزية التي ظهرت منذ الصروح اللغوية الأولى إبان القرن الحادي عشر. في القرن الثالث عشر، أضيفت إليها كلمة (**مذكِّرة**) (memorial) التي استخدمت، كما رأينا، في الحسابات المالية. وفي عام 1320، صارت كلمة «mémoire» بصيغة المذكر ملفًّا إداريًا وصارت الذاكرة بيروقراطية، ووُضعت في خدمة المركزية الملكية التي بدأت تنشأ. وشهد القرن الخامس عشر ظهور كلمة «mémorable» (مشهور، مشهود له، مأثور) عندما بلغت (الفنون التذكرية) أوجها، وعندما تم تجديد الأدب القديم: أي الذاكرة التقليدية. في القرن السادس عشر، وتحديدًا في عام 1552، ظهرت كلمة «mémoires» بصيغة الجمع، وتعني المذكرات التي كان يكتبها شخص من علية القوم عمومًا، في ذلك القرن الذي نشأ فيه التاريخ وتعزّز فيه موقع الفرد.

---

(112) Ibid., p. 400.

(113) Ibid., p. 353.

جاء القرن الثامن عشر، وتحديدًا في عام 1726، بكلمة «mémorialiste» أو مؤلف مذكرات المقتبسة من اللغة اللاتينية ومن طريق اللغة الإنكليزية. وتكلموا عن الذاكرة الصحفية والدبلوماسية عندما نشأ الرأي العام الوطني والدولي والذي أفرد له ذاكرته. وشهد النصف الأول من القرن التاسع عشر مجموعة كبرى من المستحدثات الكلامية: «فقدان الذاكرة» أو «نساوة» (amnésie) أتى بها «العلم» الطبي في عام 1803، و«تذكري» (mnémonique) في عام 1800، و«تنشيط الذاكرة» (mnémonotechnie) في عام 1823، و«الصفة» (mnémonotechnique) في عام 1836، و«استظهار» (memorisation) التي أطلقها أختصاصيو التربية السويسريون في عام 1847، وشهدت الكلمة تقدمًا في مجالي التعليم والتربية، واستحدثت كلمة aide-mémoire في عام 1853 للدلالة على مذكرة مقتضبة، ما يظهر أن الحياة اليومية شعرت بحاجة الذاكرة. وأخيرًا، في عام 1907، بدا أن كلمة mémoriser المتحذلقة [استظهر] اختصرت ما كسبته الذاكرة المكتسِحة.

لكن القرن الثامن عشر، كما أشار أندريه لوروا غورهان، ساهم في توسيع حقل الذاكرة الجمعية وأعطاها دورًا حاسمًا، قال: «وصلت القواميس إلى حدها الأقصى في شتى الموسوعات التي كانت تنشر لاستخدام المصانع والهواة والمتبحّرين على حدّ سواء. وظهرت الانطلاقة الحقيقية الأولى في الأدبيات التقنية في منتصف القرن الثامن عشر... يشكّل القاموس شكلًا متطورًا جدًا من الذاكرة الخارجية، لكن ظهر فيه الفكر شديد الخضوع للأخلاق، وكانت «الموسوعة الكبرى»[114] التي صدرت في عام 1751 سلسلة من كتب صغيرة أدخلت في القاموس... وكانت الموسوعة ذاكرة ألفبائية مجزّأة يحتوي كل جهاز منها على قسم متحرك في الذاكرة الشاملة. ثمة علاقة واحدة بين الجهاز الآلي الذي اخترعه المهندس جاك دو فوكانسون (J. de Vaucanson) والموسوعة التي عاصرته، أو بين الآلة الإلكترونية ومنسق أنظمة الذاكرة اليوم»[115].

---

(114) هي الموسوعة التي نشرها ديدرو، وعمل عليها فريق من كبار المفكرين والباحثين. وهي أول موسوعة ظهرت في اللغة الفرنسية. (المترجم)

(115) Leroi-Gourhan, pp. 70-71.

الذاكرة التي بدأت تتراكم ستنفجر إبان ثورة 1789. ألم تكن هي صاعقها الأكبر؟

عندما يتمكن البشر الأحياء من التزود بذاكرة تقنية وعلمية وفكرية متنامية الغنى، يبدو أن الذاكرة تتنكّب للبشر الأموات. منذ نهاية القرن السابع عشر وحتى نهاية الثامن عشر، وعلى كل حال في فرنسا التي برز فيها فيليب أرييس (Ph. Ariès) وميشيل فوفيل (M. Vovelle)، ضعف الاحتفال بذكر الموتى. وصارت القبور، بما فيها قبور الملوك، بسيطة جدًا. وتركت المدافن لعبث الطبيعة وصارت المقابر مقفرة وتدنّت العناية بها. وجد الكاتب الفرنسي بيير موريه (P. Muret) في كتابه **احتفالات جنائزية لدى الأمم جميعها** (*Cérémonies funèbres de toutes les nations*) أن نسيان الموتى صادم جدًا في إنكلترا وعزاه إلى البروتستانتية، قال: «في الماضي كان يذكَّر في كل عام برحيل المتوفين. أما اليوم فلم يعد الناس يتكلمون عنهم، لأن ذلك متأثر جدًا بالبابوية [الكاثوليكية]». واعتقد ميشيل فوفيل أن الناس في عصر الأنوار أرادوا «حذف الموت».

بعيد الثورة الفرنسية، تعززت العودة إلى ذكرى الأموات في فرنسا وفي أصقاع أوروبا، وانفتح عصر المقابر الكبير مع أنواع جديدة من الصروح والكتابات المأتمية وطقوس زيارة المقابر. والقبر الذي انفصل عن الكنيسة أصبح من جديد مركزًا للذكرى. وعززت الرومانسية جاذبية المقبرة التي ارتبطت بالذاكرة.

لم ير القرن التاسع عشر كثيرًا في نظام المعرفة، كما فعل القرن الثامن عشر، بل رأى في نظام العواطف والتربية تدفقًا لروح التذكّر.

هل أعطت الثورة الفرنسية المثال الذي يحتذى به؟ قدّمت منى أوزوف (Mona Ozouf) توصيفًا جيدًا لتوظيف العيد الثوري في خدمة الذاكرة. كان «الاحتفاء بالذكرى» جزءًا من البرنامج الثوري: «فجميع صانعي الروزنامات والأعياد أجمعوا على ضرورة تدعيم العيد بذكرى الثورة»[116]. وفي البند الأول

(116) M. Ozouf, *La Fête révolutionnaire 1789-1799* (Paris: Gallimard, 1976), p. 199.

من دستور 1791، ورد ما يأتي: «ستقام أعياد وطنية للحفاظ على ذكرى الثورة الفرنسية».

لكن سرعان ما ظهر التلاعب بالذاكرة. فبعد 9 تِرميدور[117] [تموز/ يوليو]، ازداد شعور الناس بالمجازر والإعدامات التي ارتكبت في حقبة الرعب[118]، فقرروا بالتالي الانخراط في الذاكرة الجمعية وإلحاق «مجموع الضحايا بها»، وفي «أعياد التكريم حصلت مشادة بين الرقابة والذاكرة»[119]. كان ينبغي الاختيار. وحدها الأيام الثورية الثلاثة بدت للترميدوريين جديرة بالذكرى: وهي 14 تموز/ يوليو، والأول من فانديميير، وهو رأس السنة الثوري الذي لم تلوّثه أي قطرة دم، وبمزيد من التردد 10 آب/ أغسطس، وهو تاريخ سقوط الملكية. في المقابل، لم ينجح الاحتفال بـ 21 كانون الثاني/ يناير يوم إعدام لويس السادس عشر، فكان «الاحتفاء بهذه الذكرى مستحيلًا».

على المستوى الأدبي، أكثر مما هو على المستوى العقائدي، ستلبي الرومانسية نداء الذاكرة الجذاب. إن ميشليه، في ترجمته كتاب **في الحكمة القديمة لإيطاليا** (1835) لفيكو، قرأ هذا المقطع وعنوانه «الذاكرة والأخيلة»: «يطلق اللاتين اسم memoria على الذاكرة عندما تحافظ على إدراكات الحواس، واسم استذكار (reminescentia) عندما تعيدها. لكنهم كانوا هنا يدللون على الملَكة التي بها نشكّل صورًا، يسميها الإغريق phantasia، ونسميها imaginativa؛ فما نطلق عليه بفجاجة كلمة imaginer [تصوَّرَ]، يقولها اللاتين memorare [استذكرَ]. ويقول الإغريق أيضًا في أساطيرهم إن ربّات الإلهام (Muses)، وهنّ من خصال التخيّل، هنَّ بنات الذاكرة»[120]. وهكذا، وجد ميشليه علاقة بين الذاكرة والتخيل، والذاكرة والشعر.

---

(117) غيّرت الثورة الفرنسية أسماء شهور السنة، فاختارت لها أسماء تعبّر عن أحوال الطقس وفصول السنة: شهر الزهور (floréal)، شهر البراعم (germinal)، شهر المطر (pluviose)،... إلخ. (المترجم)

(118) هي الحقبة التي استلم فيها الحكم روبسبيير (1792-1794). (المترجم)

(119) Ozouf, *La Fête révolutionnaire*, p. 202.

(120) Vico, «De L'Antique sagesse de l'Italie,» J. Michelet (trad.) in: *Oeuvres complètes*, vol. 1 (Paris: Flammarion, 1971), pp. 410-411.

لكن علمنة الأعياد والروزنامة في بلدان عديدة يسّرت تزايد مناسبات الاحتفال. في فرنسا، اقتصرت ذكرى الثورة على الاحتفال بـ 14 تموز/ يوليو، التي روت روزموند سانسون (R. Sanson) تبدلاتها. بعد أن ألغى نابوليون هذا الاحتفال، أعيد في 6 تموز/ يوليو 1880 بناءً على اقتراح ريمون راسباي. وكان ناقل اقتراح هذا القانون قد صرّح: «إن تنظيم سلسلة من الأعياد الوطنية التي تجعل الشعب يستعيد ذكريات ترتبط بالمؤسسة السياسية القائمة هو ضرورة اعترفت بها جميع الحكومات وطبّقتها». وسبق لغامبيتا (Gambetta) أن كتب في الجريدة الرسمية **الجمهورية الفرنسية** (في 15 تموز/ يوليو 1872) قائلًا: «تحتاج كل أمة حرّة إلى أعياد وطنية».

في الولايات المتحدة الأميركية، قررت ولايات الشمال غداة حرب الانفصال إقامة يوم تذكاري، أقيم أول مرة في 30 أيار/ مايو 1868. وفي عام 1882، أطلق على هذا اليوم اسم «يوم الذكرى».

طبيعي أن يريد الثوار أعيادًا تحتفل بالثورة، لكن حمّى إقامة الذكرى أصابت المحافظين أيضًا، وأكثر منهم الوطنيين الذين رأوا في الذاكرة هدفًا ووسيلة للحكم. في عام 1881، كتب بول ديروليد (Déroulède)، مؤسس رابطة الوطنيين:

> أعلمُ أن بعضهم يظن أن الكره يهدأ:
> هذا خطأ! لا يدخل النسيان إلى قلوبنا
> تراب كثير تفتقره الأرض الفرنسية
> حيث كان انتصار الغزاة مدويًا.

إلى 14 تموز/ يوليو الجمهوري، أضافت فرنسا الكاثوليكية والوطنية الاحتفال بجان دارك (Jeanne d'Arc). وعرف الاحتفال بالماضي ذروة في ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية.

استحوذ الاحتفال على ركائز جديدة: العملة والميداليات والطوابع البريدية التي ازدادت كثيرًا. وانطلاقًا من منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا،

فاضت موجة جديدة من المنحوتات، وركزت حضارة جديدة على النصوص المكتوبة (على الصروح ولوحات الشوارع واللوحات التي تحتفي بأضرحة الموتى العظام)، وأغرقت الأممَ الأوروبية. كان هذا حقلًا كبيرًا اختلطت فيه السياسة والحساسية والفولكلور وراح ينتظر مؤرخيه. بالنسبة إلى فرنسا إبّان القرن التاسع عشر، شق موريس أغولهون (M. Agulhon) الطريق في دراساته عن الهوس بالمنحوتات الصغيرة والصور والرموز الجمهورية. ومنح ازدهار السياحة تجارة «التذكارات» تطورًا مذهلًا.

لكن الحركة العلمية التي من شأنها أن تقدم للذاكرة الجمعية لدى الأمم صروحًا للذكرى تنامت وتسارعت.

في فرنسا، أنشأت الثورةُ الأرشيفَ الوطني (بناءً على المرسوم الصادر في 7 أيلول/ سبتمبر 1790). والمرسوم الصادر في 25 تموز/ يوليو 1794 والقاضي بعمومية الأرشيف، ما فتح مرحلة جديدة، وضعت تحت تصرف الجمهور وثائق الذاكرات الوطنية.

كان القرن الثامن عشر قد أنشأ إيداعات مركزية للأرشيف (بيت السافوا في مدينة تورينو في السنوات الأولى للقرن، بطرس الأكبر في عام 1720 في سان بترسبورغ، ماري تيريز في فيينا في عام 1749، بولونيا في وارسو في عام 1765، البندقية في عام 1770، فلورنسا في عام 1778، ...إلخ).

بعد فرنسا، نظمت إنكلترا في عام 1838 مكتب السجل العام في لندن. وفي عام 1881، فتح البابا أمام الجمهور الأرشيف السري للفاتيكان الذي أنشئ في عام 1611.

ثمة مؤسسات متخصصة أُنشئت لتأهيل متخصصين في دراسة هذه المحفوظات: مدرسة شارت في باريس في عام 1821 (أعيد تنظيمها في عام 1829)، والمعهد النمساوي للبحث التاريخي النمساوي الذي أنشأه ث. فون سيكل في فيينا في عام 1854، ومدرسة الكتابات القديمة والدبلوماسية في فلورنسا والتي أسسها بونيني في عام 1857.

ينسحب هذا على المتاحف؛ فبعد محاولات خجولة لفتحها أمام الجمهور في القرن الثامن عشر (اللوفر بين عامي 1750 و1774، المتحف العام في مدينة كيسيل والذي أسسه أمير مدينة هيس في عام 1779)، وبعد عرض مجموعات فنية كبرى في بعض مباني المتاحف كالإرميتاج في سان بيترسبورغ في عهد الملكة كاترين الثانية في عام 1764، والمتحف الكليمانتي في الفاتيكان في عام 1773، ومتحف البرادو في مدريد في عام 1785، جاء أخيرًا زمن المتاحف العامة والوطنية. فتم تدشين القاعة الكبرى في متحف اللوفر في 10 آب/ أغسطس في عام 1793، وأنشأت الجمعية التأسيسية الفرنسية متحفًا تقنيًا أخذ اسمًا لافتًا هو كونسرفاتوار الفنون والمهن، وأسس الملك لويس فيليب في عام 1833 متحف فرساي المخصَّص لأمجاد فرنسا، وامتدت الذاكرة الوطنية الفرنسية إلى القرون الوسطى مع عرض مجموعة دو سوميرار في متحف كلوني، وإلى ما قبل التاريخ مع متحف سان جيرمان الذي أنشأه نابوليون الثالث في عام 1862.

أنشأ الألمان متحف الآثار الوطنية في برلين (1830) والمتحف الجرماني في نورنبرغ (1852). وفي إيطاليا، أنشأ بيتُ السافوا الذي شرع في تحقيق الوحدة الإيطالية المتحفَ الوطني لبارجيلّو في فلورنسا في عام 1859.

تحتفي الذاكرة الجمعية في البلدان الاسكندينافية بالذاكرة «الشعبية»، إذ تم افتتاح متاحف للفولكلور في الدانمارك منذ عام 1807، وفي بيرغن في النروج في عام 1828، وفي هلسنغفورس في فنلندا في عام 1849، ثم افتتح متحف الهواء الطلق (skansen) في استوكهولم في عام 1891.

تبدّى الاهتمام بالذاكرة التقنية الذي طالب به دالامبير (d'Alembert) في **الموسوعة** في إنشاء متحف الصناعات اليدوية في مالبوروت هاوس في لندن في عام 1852.

شهدت المكتبات تطورًا وانفتاحًا متناظرين. فمنذ عام 1731، افتتح بنيامين فرانكلين في الولايات المتحدة مكتبة جمعيات في فيلادلفيا. ومن بين الظواهر المهمة واللافتة للذاكرة الجمعية، سأتوقف عند بروز ظاهرتين في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

تمثلت **الأولى** غداةَ الحرب العالمية الأولى في تشييد صروح للموتى، وفيها شهد الاحتفاء المأتمي تطورًا جديدًا. ففي العديد من البلدان، شُيّدَ ضريح للجندي المجهول سعى إلى دفع حدود الذاكرة المشتركة إلى الغفلية، ونادى فوق الجثة التي لا اسم لها بتلاحم الأمة في الذاكرة المشتركة. وتمثلت **الثانية** في التصوير الفوتوغرافي الذي قلب الذاكرة رأسًا على عقب: فعدّدتها ودمقرطتها وأضفت عليها تدقيقًا معينًا، وهي في منزلة حقيقة في الذاكرة البصرية لم يسبق أن تم بلوغها من قبل. ومكّن التصوير من المحافظة على ذاكرة الزمن والتطور الزمني المتسلسل.

أبرز بيار بورديو وفريقه معنى «ألبوم العائلة»، قال: «صارت مجموعة صور «البورتريه» مدمقرطة، وصار لكل عائلة مصوّرها المعتمَد، من خلال شخص زعيمها. عندما يصور المرء أطفاله، فهذا يعني أنه مؤرخ طفولتهم وأنه أعدّ لهم تركة متمثلة بالصورة التي كانت لهم... يعبّر ألبوم العائلة عن الحقيقة المرتبطة بالذكرى الاجتماعية. ولا شبيه لتلك التصوّرات الخاصة بالتعليق على الصور «الفوتوغرافية» للعائلات، وطقوس التأقلم التي تقيمها العائلة لأعضائها الجدد، في البحث الفني عن الزمن الضائع. فصور الماضي المرتبة بحسب التسلسل الزمني، أو «نظام تسويغ» الذاكرة الاجتماعية، تشير إلى ذكرى الحوادث التي تستحق المحافظة عليها ونقلها، لأن المجموعة ترى عامل توحيد في مداميك وحدتها الماضية، لأنها تحتفظ من وحدة ماضيها بتأكيدات وحدتها الحالية. لذا، لا شيء أكثر قبولًا وأشد احترامًا وأكثر طمأنةً من «الألبوم» العائلي. فجميع المغامرات الفريدة التي تحبس الذكرى الفردية في خصوصية سرّ معين هي مغامرات مرفوضة، ولأن الماضي المشترك أو - إن شئنا - القاسم المشترك الأصغر للماضي، يتمتّع بالوضوح البهي تقريبًا لضريح يُزار بانتظام»[121]. لنضفْ إلى هذه الخطوط اللافتة تصحيحًا وإضافة.

ليس الأب دائمًا هو المصوِّر المعتمد للعائلة؛ لا بل إنّ الأم هي المعتمدة

---

(121) Pierre Bourdieu, *Un Art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie* (Paris: Éditions de Minuit, 1965), pp. 53-54.

في أغلب الأحيان. أيجب أن نرى أثرًا للوظيفة النسائية في الحفاظ على الذكرى، أو أن نرى فيها - على العكس - غزوًا لذاكرة المجموعة [العائلية] تشنّه الحركة النسوية؟

إلى جانب الصور الفوتوغرافية التي تُلتقَط، يُضاف شراء البطاقات البريدية. فهذه وتلك تشكلان «الأرشيف» العائلي الجديد، والمكتبة الأيقونية للذاكرة العائلية.

5 - التقلبات المعاصرة للذاكرة

ركّز أندريه لوروا غورهان على عمليات تشكيل الذاكرة الجمعية، وقسم تاريخها إلى خمس مراحل أسميها كالآتي: «مرحلة النقل الشفوي، مرحلة النقل الكتابي مع جداول وفهارس، مرحلة الجذاذات البسيطة، مرحلة الميكانوغرافيا، مرحلة التسلسل الإلكتروني»(122).

رأينا منذ قليل القفزة التي عرفتها الذاكرة الجمعية إبان القرن التاسع عشر، والتي لم تكن الذاكرة المدوّنة على جذاذات إلا امتدادًا لها، شأنها شأن المطبعة التي مثلّت في المحصلة خاتمة تراكم الذاكرة منذ العصور القديمة. وفعلًا، حدّد أندريه لوروا غورهان التقدم الذي حققته الذاكرة المدونة على جذاذات، وعاين سقف إمكاناتها. قال: «في القرن التاسع عشر، أخذت الذاكرة الجمعية حجمًا كبيرًا، حيث صار الطلبُ من الذاكرة الفردية أن تحيط بمخزون المكتبات مستحيلًا... وعاش القرن الثامن عشر وشطر مهم من القرن التاسع عشر على دفاتر الملاحظات وقوائم الكتب؛ ثم راح الناس يوثّقون على جذاذات. لم تنتظم هذه العملية فعلًا إلا في بداية القرن العشرين. وكان التوثيق، بشكله الأولي، بمنزلة قشرة المخ الخارجية الحقيقية، لأن فهرسًا بسيطًا للمَراجع كان يقبل أشكالًا عديدة من التنظيم الذي تجريه أصابع المستخدِم. إن صورة القشرة الدماغية هي صورة خاطئة نوعًا ما؛ فإذا كان الفهرس ذاكرةً بالمعنى الحصري

(122) Leroi-Gourhan, p. 65.

للكلمة، فإنه ذاكرةٌ تفتقر إلى الوسائل الخاصة بإعادة الاستذكار، ويقتضي إحياؤها أن تُدخَل في الحقل العملياتي البصري واليدوي للباحث»[123]. لكن تحوّلات الذاكرة في القرن العشرين، وخصوصًا بعد عام 1950، كانت ثورة حقيقية على صعيد الذاكرة، وما الذاكرة الإلكترونية إلا عنصر من عناصرها، وهو العنصر الأكثر إدهاشًا بلا شك.

في أثناء الحرب العالمية الثانية، ظهرت الآلات الحاسبة الكبرى - وهو أمر يجب وضعه في التسارع الهائل للتاريخ، وخصوصًا التاريخ التقني والعلمي ابتداءً من عام 1960 - ويمكن أن يندرج ظهورها في تاريخ طويل للذاكرة الآلية. بمناسبة ظهور الحواسب، ذكر بعضهم الآلة الحسابية التي اخترعها باسكال في القرن السابع عشر والتي أضافت، بسبب محراكها، إمكان الحوسبة إلى إمكان التذكر.

تؤدي الذاكرة وظيفتها في الحاسب الإلكتروني على الشكل الآتي، إذ تشمل:

أ- وسائل إدخال المعطيات والبرامج.

ب- عناصر مزودة بذاكرة، وتشكّلها أجهزة مغنطيسية، تحافظ على المعلومات التي تقدّمها الآلة وعلى النتائج الجزئية التي يُحصَل عليها في أثناء العمل.

ج- وسائل حساب سريع جدًا.

د- وسائل مراقبة.

هـ- وسائل إخراج النتائج[124].

يمايَز بين الذاكرات «العوامل» التي تسجّل المعطيات الواجب معالجتها

---

(123) Ibid., pp. 72-73.

(124) Pierre Demarne & Max Rouquerol, *Ordinateurs électroniques* (Paris: Presses Universitaires de France, 1959), pp. 5-6.

والذاكرات العامة التي تحفظ النتائجَ الانتقالية وبعض النتائج الثابتة بشكل موقت[125]. نجد في الحاسب ما يميزه علماء النفس بين الذاكرة القصيرة المدى والذاكرة الطويلة المدى.

في المحصلة، تشكّل الذاكرة إحدى العمليات الأساسية الثلاث التي يؤديها الحاسب، والتي تتحول إلى «كتابة» و«ذاكرة» و«قراءة»[126]. ويمكن أن تكون هذه الذاكرة في بعض الحالات «غير محدودة».

إلى هذا التمييز الأول، بين ما تستغرقه الذاكرة البشرية وما تستغرقه الذاكرة الإلكترونية، يجب أن نضيف أن «الذاكرة البشرية مرنة وغير ثابتة (وهذا انتقاد كلاسيكي اليوم في علم النفس للشهادة القضائية مثلًا)، في حين تفرض ذاكرة الآلات نفسها بثباتها الكبير جدًا الذي يتقارب مع نوع الذاكرة الذي يمثله الكتاب، لكنها تتمتع بسهولة في الاستحضار لم يسبق لها مثيل»[127].

من الواضح أن تصنيع الأدمغة الاصطناعية الذي ما زال في بداياته يؤدي إلى وجود «آلات تتفوق على الدماغ البشري في العمليات الموكولة إلى الذاكرة وإلى التحكيم العقلاني»، وإلى الرأي القائل إن «قشرة الدماغ، على روعتها، قاصرة، كما اليد أو العين»[128]. لكن يجب القول إن الذاكرة الإلكترونية لا تعمل إلا إذا أُمرت، ولا تعمل إلا بحسب البرنامج الذي وضعه الإنسان، وإن الذاكرة البشرية تحتفظ بحيّز واسع «لا يمكن معالجته حاسوبيًا»، وإن الذاكرة الإلكترونية - كأشكال الذاكرة الآلية الإلكترونية كلها التي ظهرت عبر التاريخ - ليست إلا عنصرًا يساعد الذاكرة [البشرية] والفكر البشري ويخدمهما.

إضافة إلى الخدمات المقدَّمة في شتى المجالات التقنية والإدارية،

---

(125) Ibid., p. 12.

(126) Ibid., fig. 10, p. 28.

(127) Ibid., p. 83.

(128) Leroi-Gourhan, p. 75.

حيث وجدت المعلوماتية معلوماتها الأولى والأساسية، لا بد من الإشارة، في موضوعنا، إلى نتيجتين مهمتين تتعلقان بظهور الذاكرة الإلكترونية:

ترتبط النتيجة **الأولى** باستخدام الحواسب في مجال العلوم الاجتماعية وخصوصًا في المجال الذي تكون فيه الذاكرة المادةَ والموضوع: أي التاريخ. فقد عاش التاريخ ثورة توثيقية حقيقية لم يكن فيها الحاسب، هنا أيضًا، سوى عنصر، واضطربت ذاكرة الأرشفة اضطرابًا عنيفًا عندما ظهر نمط جديد للذاكرة: بنك المعطيات[129]. وازدادت البحوث المتعلقة بالاستعانة بالذاكرة الإلكترونية. لنذكر بحوث ر. ب. بوسا (R. P. Busa) حول توما الأكويني، والدراسة التي قام بها دايفد هرليهي وكريستيان كلابيش - زوبير بعنوان «أهالي توسكانا وعائلاتهم. دراسة حول إحصاء سكان فلورنسا في عام 1427»[130].

والنتيجة **الثانية** هي التأثير «المجازي» لتوسع مفهوم الذاكرة وأهمية التأثير المجازي للذاكرة الإلكترونية في أنماط أخرى من الذاكرة.

أوضح هذه الأمثلة هو مثال البيولوجيا. وسيكون دليلنا هنا كتاب **منطق الكائن الحي. قصة من قصص الوراثة**[131] للعالم فرانسوا جاكوب، الحاصل على جائزة نوبل.

من بين نقاط الانطلاق في اكتشاف الذاكرة البيولوجية، وفي ذاكرة الوراثة، كان الحاسب. قال جاكوب: «مع تطور الإلكترونيات وظهور السيبرنيتية، يصبح التنظيم بحد ذاته موضع دراسة للفيزياء والتكنولوجيا»[132]. ففرض نفسه سريعًا على البيولوجيا الجزيئية التي اكتشفت أن «تعمل الوراثة كما تعمل ذاكرة آلة حاسبة»[133].

---

(129) Le Goff, «Documento,» pp. 38-48.

(130) D. Herlihy & Ch. Klapisch-Zuber, *Les Toscans et leur familles. Une Étude du catasto florentin de 1427*, Fondation Nationale des Sciences Politiques (Paris: [s. n.], 1978).

(131) Jacob, *La Logique du vivant.*

(132) Ibid., p. 267.

(133) Ibid., p. 274.

يعود البحث في الذاكرة البيولوجية إلى القرن الثامن عشر في الأقل. إن موبيرتوي (Maupertuis) وبوفون[134] (Buffon) قد لامسا المشكلة: «إن إنتاج تنظيم مؤلَّف من تجميع وحدات أولية يقضي بنقل «ذاكرة» من جيل إلى آخر»[135]. ويرى موبيرتوي المتأثر بليبنتز «أن الذاكرة التي تدير الجزيئات الحية لتشكّل الرشيم لا تختلف عن الذاكرة النفسية»[136]. ويرى المادي بوفون أن «القالب الداخلي يمثل بنية خفية، ويشكِّل «ذاكرة» تنظم شؤون المادة بحيث يتم إنتاج الطفل على صورة والديه»[137]. وكشف القرن التاسع عشر عن الآتي: «مهما كان الاسم ومهما كانت طبيعة القوى اللذان يقضيان بأن نجد تنظيم الأهل نفسه عند الطفل، فيجب البحث عنهما في الخلية من الآن فصاعدًا»[138]. لكن ساد في النصف الأول من القرن التاسع أن «الحركة الحيوية» وحدها هي التي تؤدي دور الذاكرة وتضمن صحة التكاثر»[139]. وعلى خطى بوفون، «لم يموضع كلود برنار الذاكرة في الجزيئات، بل في نظام خاص يرشد تكاثر الخلايا وتمايزها والتشكيل التدريجي للأعضاء»، في حين جعل داروين وهيكيل (Haeckel) «من الذاكرة سمة من سمات الجزيئات» التي تشكل الأعضاء. في عام 1865، اكتشف مِندل[140] القانون الأكبر للوراثة. ولتفسير ذلك، «لا بد من توسل بنية نظام أكثر رقيًا وأكثر تواريًا، وهي بنية كامنة في الجسد بعمق، وفي بنية نظام ثلاثي الأطراف توضَع الذاكرة الوراثية»[141]. لكن اكتشافه هذا بقي مغيّبًا مدة

(134) بيير موبيرتوي (1698-1759): عالم ورياضي فرنسي أدخل نظريات نيوتن إلى فرنسا. وأثبت بالتجربة أن الكرة الأرضية متطاولة عند القطبين. ودرس قوانين الاصطدام وقوانين الوراثة. وجورج بوفون (1707-1788) عالم في الطبيعيات، وضع كتابي **التاريخ الطبيعي** و**حقب الطبيعة**، ركز فيهما على شرط الاختبار والتجربة في سوق المعرفة العلمية، وآمن بالتوالد العفوي. (المترجم)

(135) Ibid., p. 142.

(136) Ibid., p. 92.

(137) Ibid., p. 94.

(138) Ibid., p. 142.

(139) Ibid.

(140) غريغوري مندل (1822-1884): رجل دين مورافي، اهتم بعلم النبات وأسس علم الجينات الحديث. (المترجم)

(141) Ibid., p. 226.

طويلة. فكان علينا انتظار القرن العشرين وتطور علم المورثات للقول إن هذه البنية التنظيمية قابعة في نواة الخلية، و«فيها تحديدًا تقبع **ذاكرة** الوراثة»[142].

أخيرًا، وجدت البيولوجيا الجزيئية الحلّ. «فتنظيم الجزيء الضخم، أو الرسالة التي يشكّلها تنضيدُ العناصر الكيميائية على طول بولَيْمر محدد، هو الذي يسيطر على ذاكرة الوراثة. ويصبح بنيةَ نظامٍ رباعي يتحدّد بها شكل الكائن الحي وخصائصه وأداؤه»[143].

الغريب في الأمر أن الذاكرة البيولوجية تتشابه بالأحرى مع الذاكرة الإلكترونية أكثر مما تتشابه مع الذاكرة العصبية والدماغية. فمن جهة، تلتزم هي أيضًا برنامجًا ينصهر فيه مفهومان: «الذاكرة والمشروع»[144]. ومن جهة أخرى، هي متصلبة: «بمرونة آلياتها، تميل الذاكرة العصبية خصوصًا إلى نقل الطبائع المكتسبة، وبتصلبها يتعارض هذا النقل مع الوراثة»[145]. وحتى بالتعارض مع الحواسب، «لا تمكّن رسالة الوراثة من أي تدخّل مدبَّر من الخارج. فلا يمكن أن يوجد تغيّر في البرنامج، لا بفعل الإنسان ولا بفعل البيئة»[146].

إذا عدنا إلى الذاكرة الاجتماعية، أدركنا أن التحولات التي ستطرأ عليها في القرن العشرين قد نجمت، كما يبدو، من انتشار الذاكرة في حقلي الفلسفة والأدب. فمنذ عام 1896، نشر برغسون كتاب **المادة والذاكرة**. ووجد أن مقولة «الصورة» تتقاطع مع الذاكرة والإدراك. وبعد أن قام بتحليل طويل لأوهان الذاكرة (النساوة اللغوية **والعِيّ**)، وجد تحت الذاكرة السطحية والغُفلية التي يمكن دمجُها بالعادة، ذاكرةً عميقة وشخصية و«صرفة» ولا يمكن تحليلها وتصنيفها ضمن مسميات «الأشياء»، بل «التقدم».

لهذه النظرية التي تلتقي فيها علاقات الذاكرة بالعقل، إن لم نقل بالروح،

---

(142) Ibid., p. 198.

(143) Ibid., p. 269.

(144) Ibid., p. 10

(145) Ibid., p. 11.

(146) Ibid.

أهمية كبرى في الأدب. فقد طبعت المشروع الروائي الكبير لمارسيل بروست، أي **البحث عن الزمن المفقود** (1913-1927). وهكذا نشأت ذاكرة روائية جديدة يجب تخصيص مكان لها في قائمة «الأسطورة، التاريخ، الرواية».

لأن السوريالية قد تبلورت بالحلم، فإنها اضطرت إلى أن تسائل الذاكرة. فمنذ عام 1922، تساءل أندريه بريتون في مؤلَفه **دفاتر**: «لماذا لم تكن الذاكرة سوى منتوج صادر عن الخيال؟». لكي نأخذ فكرة أوسع عن الحلم، لا بد للإنسان من أن يتمكّن من إيلاء الذاكرة المزيد من الثقة، مع أنها في العادة شديدة الهشاشة والمكر. ففي كتاب **بيان السوريالية** (1924)، نلاحظ أهمية نظرية الذاكرة القابلة للترويض. وهذا هو تبدّل جديد في فنون الذاكرة (Artes Memoriae).

بالتأكيد، لا بد هنا من التنويه بأن فرويد كان الملهم، ولا سيما فرويد الذي كتب **تفسير الأحلام**، وأكّد فيه أن «تصرف الذاكرة في أثناء الحلم يحمل من دون أي شك أهمية هائلة لكل نظرية تتعلق بالذاكرة». فمنذ الفصل الثاني، راح فرويد يعالج «الذاكرة في الحلم»[147]، أو أنه عندما استعاد كلمة لشولز (Scholz)، أدرك - كما ظن - أن «لا شيء مما امتلكناه ذهنيًا يمكن أن يضيع تمامًا». لكنه انتقد «الفكرة القائلة بإعادة ظاهرة الحلم إلى ظاهرة الاستذكار»، إذ يوجد اختيار نوعي للحلم في الذاكرة، وتوجد ذاكرة نوعية في الحلم. وهذه الذاكرة هنا أيضًا هي كناية عن اختيار. لكن ألم يوسوس الشيطان لفرويد كي يعتبر الذاكرة شيئًا وخزانًا هائلًا؟ لكنه عند ربط الحلم بالذاكرة الكامنة وبالذاكرة الواعية، وعندما شدّد على أهمية الطفولة في إنشاء هذه الذاكرة، ساهم، على غرار برغسون، في تعميق مجال الذاكرة وتسليط الضوء في الأقل في مستوى الذاكرة الفردية على الرقابة الشديدة الأهمية للذاكرة.

تعرّضت الذاكرة الجمعية لتحولات كبرى بعد إنشاء العلوم الاجتماعية، وأدت دورًا مهمًا في تعدد الاختصاصات، التي سعت إلى الحلول بينها.

---

(147) S. Freud, *L'Interprétation des rêves* (Paris: Presses Universitaires de France, 1899-1900; 8ème éd. 1929).

شكّلت السوسيولوجيا، كما الأمر بالنسبة إلى الزمن[148]، حافزًا لاستكشاف هذا المفهوم الجديد. في عام 1950، نشر موريس هالبواخ (M. Halbwachs) كتابه المعنون **الذاكرات الجمعية**. ولأن هذه الذاكرة مرتبطة بالتصرفات وبـ **العقليات**، وهذا موضوع جديد للتاريخ الجديد، فإن علم النفس الاجتماعي يقدم مساهمته. وبقدر ما يقدم مصطلح «ذاكرة» للأنثروبولوجيا مفهومًا أكثر ملاءمةً لحقائق المجتمع التي تدرسها مما يقدمه مفهوم «التاريخ»، تستقبل هذه الأنثروبولوجيا مفهوم الذاكرة وتستكشف أبعاده مع التاريخ، وهذا يتم طبعًا من داخل ثنايا التاريخ الأنثروبولوجي، أو الأنثروبولوجيا التاريخية التي تُعدّ واحدةً من المساهمات الحديثة والأكثر أهمية بالنسبة إلى العلم التاريخي.

إن البحث في الذاكرة الجمعية وإنقاذها وإعلاء شأنها، مما لا يرتبط بالحوادث بل بالزمن المديد، وتقصي هذه الذاكرة لا في النصوص فحسب، بل في الأحاديث والصور والإشارات والشعائر والأعياد، يشكّلان تحولًا في النظرة التاريخية. وهذا تحوّل يساهم فيه الجمهور العريض، المتوجس من ضياع الذاكرة، ومن فقدان الذاكرة الجمعية، ويتبدى بشكل أخرق في «موضة النظر إلى الخلف» التي يستغلها من دون هوادة تجار الذاكرة، لأن الذاكرة غدت إحدى موضوعات المجتمع الاستهلاكي الشديدة الرواج.

يذكر بيير نورا (P. Nora) أن الذاكرة الجمعية التي عرّفها بأنها «ما يبقى من الماضي في الحياة التي تعيشها المجموعات، أو ما تفعله هذه المجموعات بالماضي»، تستطيع في أول وهلةٍ أن تتعارض بشكل كلي تقريبًا مع الذاكرة التاريخية، كما كان بعضهم في الماضي يجد معارضة بين الذاكرة العاطفية والذاكرة الفكرية. وحتى أيامنا هذه، دُمج «التاريخ بالذاكرة» عمليًا، ويبدو أن التاريخ تطور «على نمط الاستذكار وفقدان الذاكرة والتذكر». وكان المؤرخون يطرحون صيغة «الأساطير الجماعية الكبرى» والفكرة القائلة إننا «سننتقل من التاريخ إلى الذاكرة الجمعية». لكن يتجه تطور العالم المعاصر كله، وتحت ضغط التاريخ الفوري التي تفبركه وسائل الإعلام من دون تأخير، نحو إنتاج

(148) يُنظر: article «Histoire».

عدد متزايد من الذاكرات الجمعية وصار التاريخ، أكثر كثيرًا مما مضى، يكتبه ضغط هذه الذاكرات الجمعية.

إن التاريخ الموسوم بـ «الجديد» الذي يسعى إلى إنشاء تاريخ علمي انطلاقًا من الذاكرة الجمعية، يمكن أن يفسَّر بأنه «ثورة الذاكرة»، إذ يدفع الذاكرة إلى «الدوران» حول بعض المحاور الأساسية: «وهذه إشكالية معاصرة بامتياز... ومسعى استعاديّ بتصميم»، وهو «التخلي عن زمنية تسير بخط مستقيم» لمصلحة أزمنة معيوشة عديدة «في المستويات التي يتجذر فيها العنصر الفردي داخل العنصرين الاجتماعي والجماعي» (الألسنية، الديموغرافيا، الاقتصاد، البيولوجيا، الثقافة).

هذا تاريخٌ يُكتب انطلاقًا من دراسة «مطارح» الذاكرة الجمعية: «المطارح المكانية المكتوبة وهي المجموعات المكتوبة، مثل مجموعات الأرشيف، والمكتبات والمتاحف؛ والصروح كالمقابر أو العمارات؛ والأماكن الرمزية كتلك التي أقيمت لذكرى معينة، أو التي يُحَجّ إليها، أو التي تُقام فيها الأعياد السنوية أو التي تحمل الشعارات؛ والمطارح الوظيفية كالكتب الدراسية والسير الذاتية أو الجمعيات: لهذه النصب التذكارية تاريخها». لكن يجب ألا ننسى مطارح التاريخ الحقيقية، أو تلك التي لا يُبحث فيها عن تطوير الذاكرة الجمعية، بل عن مبدعيها والمتحكمين بها «كالدول، والأوساط الاجتماعية والسياسية، والمجموعات التي لها تجارب تاريخية، أو الأجيال الباحثة عن تشكيل مجموعات أرشيفها بناءً على ممارسات شتى نابعة من طريقة رؤيتها الذاكرةَ»[149]. أجل، تبني هذه الذاكرة الجمعية معرفتها جزئيًا بوسائل تقليدية، لكن يُنظر إليها بسبل مختلفة. لنقارن **موسوعة إينودي** بـ **موسوعة أونيفرساليس** أو بـ **الموسوعة البريطانية** الجليلة[150]! ربما نجد في المحصلة روح (الموسوعة الكبرى) التي وضعها دالامبير وديدرو، وهي أيضًا ابنة حقبة من الالتزام

(149) يُراجَع المشروع الكبير الذي أداره بيير نورا: Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire I. La République* (Paris: Gallimard, 1984); *Les Lieux de mémoire II. La Nation*, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1986); *Les Lieux de mémoire III. Les France* (Paris: Gallimard, [1992]) qui marque un moment important de l'historiographie de la France.

(150) لكنها تعصرنت وما زالت.

والتحول اللذين عرفتهما الذاكرة الجمعية. لكنها تتشكل بإنشاء مجموعات الأرشيف الجديدة، وأهمها مجموعات الأرشيف الشفهية.

عرّف جوزيف غوي (J. Goy) في قاموس **التاريخ الجديد**[151] (*La Nouvelle Histoire*) مكان هذا التاريخ الشفوي وحدّده، قائلًا إنه ولد على الأرجح في الولايات المتحدة، حيث أنشئت، ما بين عامي 1952 و1959، أقسام كبرى لـ Oral History في جامعات كولومبيا وبركيلي ولوس إنجليس، وتطورت لاحقًا في كندا وكيبيك وإنكلترا وفرنسا. ووضعُ بريطانيا العظمى مثالي. فقد أنشأت جامعة Essex مجموعة عنوانها «تاريخ حياة»، وأُسست جمعية التاريخ الشفوي The Oral History Society، كما استحدثت نشرات ومجلات مثل *History Workshops*، وكان من نتائجها الأساسية أنها جدّدت بألمعية التاريخَ الاجتماعي، والتاريخ العمالي أولًا من خلال وعي الماضي الصناعي والمديني والعمالي للشريحة الكبرى من السكان. وساهم مؤرخون وعلماء اجتماع على وجه الخصوصفي دراسة الذاكرة الجمعية العمالية، لكن المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا التقوا في ميادين أخرى للذاكرة الجمعية، في أفريقيا وأوروبا، وفيها بدأت طرائق الاستذكار الجديدة، بوصفها مجموعات «تاريخ حياة»، تعطي ثمارها. وعُقد مؤتمر في مدينة بولونيا الإيطالية بعنوان: *Convegno Internazionale di Antropologia e storia: Fonti Orali* ونُشرت أعماله في عام 1977 في عدد خاص من مجلة: *Quaderni Storici* (Oral History: fra antropologia e storia) وأظهر هذا المؤتمر خصوبة هذا البحث، متجاوزًا الأمثلة الأفريقية والفرنسية والإنكليزية **التاريخ الشفوي وتاريخ الطبقة العاملة** (*Histoire Orale et histoire de la classe ouvrière*) والأمثلة الإيطالية «التاريخ الشفوي في حي شعبي في تورينو، المصادر الشفوية والعمل الريفي الخاص بأحد المتاحف» (L'historie orale dans un quartier ouvrier de Turin, sources orales et travail paysan à propos d'un musée).

في مجال التاريخ، وبتأثير من التصورات الجديدة للزمن التاريخي، تطور شكل جديد من أشكال كتابة تاريخ التاريخ التي غالبًا ما تكون في الفعل دراسةَ

(151) J. Goy, «Histoire orale,» dans: Jacques Le Goff, Roger Chartier & Jacques Revel (éds.), *La Nouvelle histoire.* (Paris: Retz, 1978).

التحوير الذي تقوم به الذاكرة الجمعية لظاهرة تاريخية، كان التاريخ التقليدي وحده حتى ذاك قد درسها.

نجد في كتابة التاريخ الفرنسية الحديثة أربعة أمثلة لافتة. تتمثل الظاهرة التاريخية التي مورست الذاكرة الجمعيّة بها في حالتين من حالاتها: روبير فولز (R. Folz) الذي كتب الكتاب الرائد **ذكرى شارلمان وأسطورته** (*Le Souvenir et la légende de Charlemagne*)[152]، وجان تولار (J. Tulard) الذي حلّل **أسطورة نابليون** (*Le Mythe de Nepoléon*)[153]. وفي كتاب **يوم أحد بوفين** (*Le Dimanche de Bouvines*)[154]، اقترب جورج دوبي (G. Duby) من توجهات التاريخ الجديد، فجدد تاريخ معركةٍ لأنه رأى في هذه الواقعة قمة جبل الجليد، ثم لأنه نظر إلى «هذه المعركة وإلى الذاكرة التي خلّفتها نظرة عالم أنثروبولوجيا»، ولأنه تابع «في سلسلة من الاستذكارات مصير ذكرى في داخل مجموعة متحركة من التصورات الذهنية». وفي المقام الأخير، وجد فيليب جوتار (Ph. Joutard)، وفي داخل مجموعة تاريخية، ومن خلال وثائق الماضي المكتوبة، ثم من خلال شهادات الحاضر الشفوية، كيف عاشت هذه المجموعة وتعيش ماضيها، وكيف شكلت ذاكرتها الجمعية وتمكّنت من التصدي لحوادث تختلف كثيرًا عن تلك التي أسست ذاكرتها على نسق واحد، وتجد فيه اليوم أيضًا هويتها. تمثّل ذلك في ردة فعل بروتستانت منطقة السيفين (Cévennes) (التابعة لإقليم اللانغيدوك) منذ محن الحروب الدينية التي وقعت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، على ثورة 1789 وإنشاء الجمهورية، وعلى قضية دريفوس (Dreyfus)[155]، وعلى الخيارات الأيديولوجية اليوم، بناءً على ذاكرتهم

---

(152) R. Folz, *Le Souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval* (Paris: Les Belles lettres, 1950).

(153) J. Tulard, *Le Mythe de Napoléon* (Paris: Colin, 1971).

(154) هي معركة انتصر فيها فيليب أوغست وحلفاؤه على جيوش جان سان تير وحلفائه في عام 1214، قرب مدينة ليل، واعتبرت الشهادة الأولى على يقظة الحس الوطني الفرنسي الذي راح يسعى إلى توحيد فرنسا. (المترجم) G. Duby, *Le Dimanche de bouvines, 27 juillet 1214* (Paris: Gallimard, 1973).

(155) ألفريد دريفوس (1859-1935): ضابط فرنسي من أصول يهودية، اتهم بتعاونه مع =

الأمينة والمتحركة، كلابسي قمصان بيضاء (Camisards)، شأنها في ذلك شأن كل ذاكرة[156].

خاتمة: الرهان على الذاكرة

إن تطور المجتمعات في النصف الثاني القرن العشرين يلقي الضوء على أهمية الرهان الذي تمثله الذاكرة الجمعية. فبعد أن تجاوزت الذاكرة الجمعية التاريخَ بوصفه علمًا أو طقسًا دينيًا عامًا، وأحيانًا في حدّها الأقصى بصفتها خزانًا (متحركًا) للتاريخ غنيًا بأرشيفه وبوثائقه وصروحه، وفي حدّها الأدنى بصفتها صدى مسموعًا (وحيًا) للعمل التاريخي، فإنها تشكل اليوم جزءًا من الرهانات الكبرى للمجتمعات المتطورة والمجتمعات النامية والطبقات المسيطرة والطبقات المسيطَر عليها، والتي تناضل كلها من أجل السلطة والحياة، ومن أجل البقاء والارتقاء.

تبقى أكثر من صحيحة كلماتُ أندريه لوروا غورهان: «منذ حقبة الإنسان العاقل (Homo sapiens)، هيمن تشكيل بنية للذاكرة الاجتماعية على مشكلات التطور البشري كلها»، وهو القائل أيضًا: «إن التقليد ضروري من الناحية البيولوجية للجنس البشري ضرورةَ الاشتراط الجيني لفصائل الحشرات: ذلك أن البقاء الإثني قائم على الرتابة، وأن الحوار الناشئ يقيم توازنًا بين الرتابة والتقدم، لأن الرتابة ترمز إلى رأس المال الضروري لديمومة المجموعة، ولأن التقدم ضروري لإجراء التجديدات الفردية لديمومة محسّنة»[157]. الذاكرة عنصر أساس لما أصبحنا نسميه الهوية الفردية أو الجمعية، والتي يكون البحث عنها بمنزلة نشاط أساسي يبذله الأفراد والجمعيات اليوم، في غمرة الحمّى

= الألمان وخيانة الدولة الفرنسية، فأسقطت عنه رتبتُه العسكرية كرائد ونفي إلى جزيرة الغويان في عام 1894. وفي عام 1896، قاد بعض السياسيين والمثقفين، وعلى رأسهم إميل زولا، حملة احتجاج على هذا الحكم المتسرع. وفي عام 1906، اكتُشفت المستندات الكاذبة التي اعتمد عليها الحكم، وأعيد إلى دريفوس اعتباره، واستعاد رتبته العسكرية. (المترجم)

(156) Philippe Joutard, *La Légende des Camisards, une sensibilité au passé* (Paris: Gallimard, 1977).

(157) Leroi-Gourhan, p. 24.

والقلق. لكن الذاكرة الجمعية ليست اقتحامًا فحسب، بل هي وسيلة وهدف احتمالي. فالمجتمعات التي لها ذاكرة اجتماعية شفوية على وجه الخصوص والتي راحت تشكّل لها ذاكرة جمعية مكتوبة هي المجتمعات التي تمكّن على أحسن حال من إدراك ذلك الصراع الهادف إلى سيطرة الذكرى والتقليد اللذين هما في منزلة تحريك للذاكرة.

يلقي وضع كتابة التاريخ الأوتروسكي الضوء ربما على ذاكرة جمعية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بطبقة اجتماعية مهيمنة، وقد أدت مماهاة هذه الطبقة مع الأمة إلى غياب في الذاكرة عندما تلاشت الأمة: «على الصعيد الأدبي، لا نعرف الأوتروسكيين إلا من طريق الإغريق والرومان: ولا يتوافر لدينا أي ذكر لعلاقة تاريخية، إن وُجدت. زالت تقاليدهم التاريخية وشبه التاريخية الوطنية مع زوال أرستقراطيتهم التي يُظَن أنها كانت المؤتمنة على التراث الأخلاقي والقانوني والديني لأمتهم. وعندما اندثرت هذه أمةً مستقلةً، فَقَدَ الأوتروسكيون، على ما يبدو، وعيهم لتاريخهم، أي وعيهم لذاتهم»[158].

عندما درس بول فاين (P. Veyne) التنامي الإغريقي والروماني، أثبت إثباتًا رائعًا كيف أن الأغنياء «ضحوا بجزء من ثرواتهم ليتركوا أثرًا يدل على دورهم»[159]، وكيف أن الإمبراطور، في الإمبراطورية الرومانية، احتكر هذا التنامي محتكرًا بالتالي الذاكرة الجمعية: «فوحده هو الذي يأمر ببناء جميع الصروح العامة (ما عدا تلك التي شيّدها مجلس الشيوخ والشعب الروماني تكريمًا له)»[160]. وأحيانًا، انتقم مجلس الشيوخ بأن دمّر هذه الذاكرة الإمبراطورية.

يعطي جورج بالاندييه مثال قبائل البيتي (Béti) الكاميرونية للإشارة إلى التلاعب بمسألة «الأنساب» التي نعرف الدور الذي تضطلع به في الذاكرة الجمعية لشعوب لم تعرف التدوين، حيث قال: «في دراسة غير مسبوقة ومكرسة لقبائل البيتي في الكاميرون الأوسط، أورد الكاتب مونغو بيتي الاستراتيجية التي

---

(158) Guido Mansuelli, *Les Civilisations de l'Europe ancienne* (Paris: Arthaud, 1967), pp. 139-140.

(159) P. Veyne, *Le pain et le cirque* (Paris: Seuil, 1973), p. 272.

(160) Ibid., p. 688.

تُمكّن الأفراد الطموحين والنشطاء من «تكييف» مسألة الأنساب، لإضفاء طابع الشرعية على تفوّق مشكوك فيه»[161].

في المجتمعات المتقدمة، لم تنجُ مجموعات الأرشيف، الشفوي منها والسمعي البصري، من عيون الحكام الساهرة، وإن لم يتمكنوا من التحكّم بهذه الذاكرة تحكّمَهم بوسائل الإنتاج الجديدة التي صنعت هذه الذاكرة، كالإذاعة والتلفزيون خصوصًا.

فعلًا، يقع على عاتق المحترفين العلميين في مسألة الذاكرة وعلماء الأنثروبولوجيا والمؤرخين والصحافيين وعلماء الاجتماع أن يجعلوا من نضالهم الهادف إلى دمقرطة الذاكرة الاجتماعية إحدى الحتميات الأولى لموضوعتهم العلمية. إن ألسّاندرو تريولزي[162] الذي أخذ عن تيرانس و. رانجر[163] الذي فضح خضوع الأنثروبولوجيا الأفريقية التقليدية للمصادر «النخبوية»، وخصوصًا «للأنساب» التي حرّفتها القبائل المسيطرة، دعا إلى البحث عن ذاكرة «الإنسان الأفريقي العادي». وهو تمنّى العودة في أفريقيا وأوروبا إلى «الذكريات العائلية والقصص المحلية وقصص العشائر والعائلات والقرى، وإلى الذكريات الشخصية، وإلى ذلك المنجم الضخم من المعلومات غير الرسمية وغير الخاضعة للمؤسسات، والتي لم تتبلور في تقاليد شكلية، والتي تمثل إلى حد ما الوعي الجمعي لفئات بكاملها (كالأسر والقرى) أو لأفراد (ذكريات وتجارب شخصية) يتصدّون لمعرفة مخصخصة تحتكرها مجموعات معينة لتدافع عن مكاسب جنتها».

لا تسعى الذاكرة التي ينهل منها التاريخ وتنهل منه إلى إنقاذ الماضي إلا للاستفادة منه، الآن وفي المستقبل. فلنعمل على أن تُستخدَم الذاكرة الجمعية لتحرير البشر، لا استعبادهم.

---

(161) Balandier, *Anthropo-logiques*, p. 195.

(162) Alessandro Triulzi, «Storia dell'Africa e fonti orali,» in: *Quaderni storici*, vol. XII, no. 35 (May - August 1977), pp. 470-480.

(163) T. O. Ranger, «Memorie personali ed esperienza popolare nell'Africa centro-orientale,» *Quaderni storici*, vol. XII, no. 35 (May - August 1977), pp. 359-402.



التاريخ


telegram @soramnqraa

ألّا يكون التاريخ علمًا كباقي العلوم، فهذا أمر يقتنع به الجميع تقريبًا، من دون أن نتوقف عند أولئك الذين يرون بشكل قطعي أن التاريخ ليس علمًا. ليس التكلم على التاريخ بالأمر السهل، لكن صعوبات الكلام هذه تدخل في صميم التباسات التاريخ.

سأسعى في هذا البحث إلى أن أضع رؤيتي للتاريخ في ديمومته، وأن أحدد مكان العلم التاريخي بالذات في تحقيبات التاريخ، وألا أختزل التاريخ، آخذًا بالرؤية الأوروبية والغربية، حتى وإن كانت هذه الرؤية، بسبب مواقع الجهل عندي وبسبب حالة التوثيق (التي تلفت النظر)، ستقودني إلى التكلم بشكل خاص على العلم التاريخي الأوروبي والغربي.

تنحدر كلمة تاريخ (في جميع اللغات الرَومنية[1] وفي الإنكليزية) من الكلمة الإغريقية «إستوريه» (historie) بحسب العامية الإيونية. وترتبط هذه الصيغة بجذر weid-wid (رأى) الهندو أوروبي. ومن هنا أتت كلمة Vettas السنسكريتية التي تعني «الشاهِد»، والكلمة اليونانية Istor التي تعني «الشاهد» بمعنى «الرائي». وتؤدي فكرة الرؤية هذه إلى فكرة Istor كونها مصدرًا أساسيًا للمعرفة، أي أن مَن يرى هو مَن يعلم istorein في الإغريقية، أي مَن «يسعى إلى المعرفة» و«الاطّلاع». فكلمة istorie إذًا هي التحقق. وهذا هو معنى الكلمة عند هيرودوتوس في «مدوّناته» التي تعني الـ «تحريات» والـ «تقصيات»[2]. تمثّل الرؤية التي تؤدي إلى المعرفة المشكلة الأولى. لكن كلمة «تاريخ» في

---

(1) المشتقة من اللاتينية الشعبية. (المترجم)

(2) Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, Tome 2: Pouvoir, droit, religion* (Paris: Éditions de Minuit, 1969), pp. 173-174; François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre* (Paris: Gallimard, 1980).

اللغات الرومنية (وغيرها) تعني مفهومين، إن لم نقل ثلاثة مفاهيم مختلفة. 1) استقصاء «الأفعال التي يقوم بها البشر» (هيرودوتوس) الساعي إلى أن يتحول إلى علم، هو العلم التاريخي؛ 2) شمول موضوع الاستقصاء ما أنجزه البشر. في هذا الشأن، يقول بول فاين: «إن التاريخ هو سلسلة من الوقائع، أو رواية هذه السلسلة من الوقائع»[3]. لكن يمكن كلمة «تاريخ» أن تكتسي معنى ثالثًا، وهو معنى السرد بالضبط. التاريخ سرد ربما يكون صحيحًا أو خاطئًا، ومؤسسًا على «واقع تاريخي» أو متخيّلًا تمامًا، وربما يكون سردًا «تاريخيًا» أو سردًا متخيلًا. تفلت اللغة الإنكليزية من هذا الالتباس الأقصى لأنها تميّز بين history [تاريخ] وstory [حكاية]. وتسعى اللغات الأوروبية الأخرى نوعًا ما إلى تجنب هذه الالتباسات، فتميل الإيطالية إلى أن تميّز إنتاج العلم التاريخي في الأقل باستعمالها كلمة Storiografia، إن لم تستطع تمييز العلم التاريخي نفسه؛ وتحاول الألمانية أن تفرّق بين هذا النشاط «العلمي» (Geschichtschreibung) وبين العلم التاريخي بذاته (Geschichtswissenschaft). استمرت لعبة المرايا والالتباسات هذه عبر العصور. فالقرن التاسع عشر - وهو قرن التاريخ - قد ابتكر في آن معتقدات تكون لمصلحة التاريخ، من دون علم منه، فتكلم - كما سنرى - على التاريخوية (historisme) أو على التاريخانية (historicisme)، وأنشأ وظيفة، أو بالأحرى مقولة من مقولات الواقع، وهي التأرخة (historicité) (ظهرت هذه الكلمة في اللغة الفرنسية في عام 1872). ويعرّفها شارل مورازيه (Ch. Morazé)، كالآتي: «علينا تجاوز الجيوسياسة والتجارة والفنون والعلم أيضًا، والبحث عما يبرر يقين البشر الغامض بأنهم ليسوا إلا واحدًا، لأنهم زجّوا في المدّ الهائل للتقدم الذي يميّزهم بخلق تعارض في ما بينهم. ونشعر تمامًا أن هذا التضامن مرتبطٌ بالوجود الضمني الذي يحسّ به كل فرد بذاته، إذا صح القول»[4]. وانفصل مفهوم التأرخة هذا عن الأصول «التاريخية» المرتبطة بتاريخانية القرن التاسع

(3) Paul Veyne, «Histoire,» in: *Encyclopaedia Universalis*, vol. VIII (Paris: Encyclopædia universalis France, 1968), p. 423.

(4) Charles Morazé, *La Logique de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1967), p. 59.

عشر، كي يؤدي دورًا أساسيًا في التجديد المعرفي للنصف الثاني من القرن العشرين. فعلى سبيل المثال، تسمح لنا التأرخة نظريًا برفض فكرة «المجتمع الخالي من تاريخ» التي تدحضها من جهةٍ ثانية الدراسةُ التجريبية للمجتمعات التي ينظر فيها علم الأعراق (الإثنولوجيا)[5]، وتُجبر على إدخال التاريخ نفسه في منظور تاريخي: «ثمة تاريخانية للتاريخ تتضَمن الحركة التي تربط ممارسة تأويلية بتطبيق اجتماعي»[6]. ويرى فيلسوف مثل بول ريكور في إلغاء تاريخ الفلسفة التاريخية مفارقةً تعتري الأساس المعرفي للتاريخ. وفعلًا، يرى ريكور أن الخطاب الفلسفي يفجّر التاريخ إلى أنموذجين عقليين: حدثي وبنيوي، وهذا يلغي التأرخة: «المنظومة هي نهاية التاريخ لأنها تلغي نفسها في المنطق؛ الفرادة هي أيضًا نهاية التاريخ، لأن التاريخ برمته ينتفي فيها. نصل إلى هذه النتيجة، المفارِقة بامتياز، وهي أننا نفهم الخطوط العامة للتأرخة، على حدود التاريخ دائمًا، وفي نهاية التاريخ»[7]. أخيرًا، يستخلص بول فاين عنصرين أخلاقيين يستمدهما من سير مفهوم التأرخة، فيرى أن التأرخة تتيح تضمين مواضيع جديدة للتاريخ في حقل العلم التاريخي. يقول: «إن انتفاء الحدث يتم عندما تكون ثمة حوادث لا يُعترف من بعدُ أنها كذلك: تاريخ المناطق المحلية والذهنيات والجنون، أو البحث عن الأمان عبر العصور. نطلق تسمية «انتفاء الحدث» إذًا على التاريخانية التي لا نعي أنها تاريخانية»[8]. ومن جهة أخرى، تقصي التأرخة أمْثَلة التاريخ ووجود التاريخ المطلق: «كلُّ شيء تاريخيٌّ، لكن التاريخ المطلق غير موجود».

لكن علينا أن نتعايش مع هذين المعنيين أو هذه المعاني الثلاثة لكلمة **تاريخ**

---

(5) C. Lefort, «Société «sans histoire» et historicité,» dans: *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 12, Repris dans: *Les Formes de l'histoire, essai d'anthropologie politique* (Paris: Gallimard, 1978), pp. 30 sqq.

(6) Michel de Certeau, «Faire de l'histoire,» *Recherches de science religieuse*, vol. LVIII (1970), p. 484.

(7) Paul Ricoeur, «Histoire de la philosophie et historicité,» dans: R. Aron (éd.), *L'Histoire et ses interprétations: Entretiens autour d'Arnold Toynbee* (Paris et La Haye: Mouton, 1961), pp. 214-227.

(8) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Nouvelle éd. (Paris: Seuil, 1971), Suivi de «Foucault révolutionne l'histoire», p. 31.

وأن نتعقلها، أي يترتب علينا أن نتصدى للالتباسات المبتذلة والخلّبية التي تعتور هذه المعاني المختلفة، وينبغي ألا نخلط بين العلم التاريخي وفلسفة التاريخ. إنني أشاطر معظم المؤرخين المحترفين حذرهم من فلسفة التاريخ «العتيدة والمخاتلة»[9] التي تنزع، بشتى الأشكال، إلى ربط التفسير التاريخي باكتشاف سبب وحيد وأولي أو تطبيقه، وإلى استبدال البحث فعليًا بتقنيات علمية، واستبدال تطور المجتمعات بذلك التطور المتصوَّر نظريًا، والمؤسس على الاستدلال القَبْلي أو على معرفة مختزلة جدًا بالأعمال العلمية. ينتابني عجبٌ شديد من أن الكتاب الهجائي **بؤس التاريخانية** لكارل بوبر (Karl Popper) ترك أثرًا مدوّيًا خارج أوساط المؤرخين، والحق يُقال. لم يذكر هذا الكتاب اسمًا واحدًا لمؤرخ محترف، لكن يجب ألا نحوّل هذا الحذر من فلسفة التاريخ إلى تبرير لرفض هذا النوع من التفكير. فالتباس المفردات بذاته يكشف أن الحد الفاصل بين هذين العلمين وهذين التوجهين في البحث لم يُرسم بدقة في الحالات كلها، بل لا يمكن رسمه. وعليه، يجب على المؤرخ ألا يستنتج أنه يترتب عليه الانصراف عن التفكير **النظري** الضروري للعمل التاريخي. ثمة من لا يرى إلا المؤرخين الذين يتوقون إلى ذكر الحوادث، أولئك لا يجهلون فحسب أن أي حدث تاريخي ينجم عن عملية تركيب، وأن وصفها لا يقتضي فقط عملًا تقنيًا، بل عملًا نظريًا أيضًا، لكنهم أصيبوا خصوصًا بالعمى بسبب الفلسفة اللاواعية للتاريخ، والتي غالبًا ما تكون مختزلة وغير متماسكة. أعلن وأكرر أن جهل معظم فلاسفة التاريخ الأعمالَ التاريخية - وهذا ما يتوازى مع احتقار المؤرخين للفلسفة - لم يسهّل عملية التحاور، لكن وجود مجلة راقية المستوى مثل **تاريخ ونظرية. دراسات في فلسفة التاريخ** (*History and Theory. Studies in the Philosophy of History*) التي تصدرها جامعة وسليان في مدينة ميدلتاون (ولاية كونيكتيكوت، الولايات المتحدة الأميركية) يُثبت إمكان التفكير المشترك وأهميته بين الفلاسفة والمؤرخين، إضافة إلى تشكيل فريق من الاختصاصيين المطّلعين على حقل التفكير النظري في التاريخ.

---

(9) G. Lefebvre, *La Naissance de l'historiographie moderne* (Paris: Flammarion, 1971), p. 16.

أظن إذًا أن الإثبات اللامع الذي قدمه بول فاين ضد فلسفة التاريخ يتجاوز قليلًا واقع الحال. فرأى أن الأمر ما عاد إلا موضوعًا قضى نحبه أو «ما عاد واردًا إلا عند ورثة المعرفة الشديدة الشعبية»، وأنه كان «موضوعًا مغلوطًا». إذًا، «ستوظّف فلسفة التاريخ لتفسير الوقائع بشكل ملموس، وستحيل إلى الآليات والقوانين التي تفسر هذه الوقائع، إلا إذا كانت فلسفة مُنْزلة. التياران الأقصيان اللذان أمكن أن يعيشا هما: تيار العناية الإلهية في كتاب **مدينة الله**[10]، وتيار الإبيستمولوجيا التاريخية؛ وكل ما سواهما هجين». ولن أذهب إلى القول مع ريمون آرون: «إن غياب فلسفة التاريخ والحاجة إليها هما أيضًا من سمات زماننا»[11]، بل أقول إنه مشروع أن تتطور فلسفة التاريخ كما تتطور فلسفة سائر فروع المعرفة. ويستحسن ألا تجهل هذه الفلسفة تاريخ المؤرخين، لكن ينبغي أن يقبل هؤلاء بأن تتمكن، إضافة إلى موضوع التاريخ، من نسج علاقات معرفية كتلك التي نسجوها.

أرى أن ثنائية التاريخ، تاريخ/ واقع أو تاريخ/ دراسة لهذا الواقع، هي التي تشرح في الأغلب، كما يبدو لي، الملابساتِ التي وردت في تصريحات كلود ليفي شتراوس بشأن التاريخ.

في نقاش لليفي شتراوس مع موريس غوديلييه (M. Godelier)، وبعد أن أثبت أن الإنسان الذي أعيد إلى التاريخ كعَرَض لا مناص منه، كما ورد في كتابه **من العسل إلى الرماد**، انقلب على التاريخ وأَن ذلك يعني «إعطاء علم التاريخ وضعًا قانونيًا مستحيلًا، وتوجيهه إلى طريق مسدود»، أردف ليفي شتراوس قائلًا: «لا أعرف ماذا تقصده بعلم التاريخ. أنا أكتفي بالتكلم على التاريخ فحسب؛ والتاريخ باختصار هو شيء لا نستطيع الاستغناء عنه، بالضبط لأن هذا التاريخ يضعنا دائمًا أمام ظواهر لا تُقهر»[12]. وفي هذا التصريح يكمن الالتباس كله الذي يحيط بكلمة تاريخ.

---

(10) للقديس أغسطينوس. (المترجم)

(11) Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Agora éd. (Paris: Plon, 1961), p. 38.

(12) Claude Lévi-Strauss, M. Augé & M. Godelier, «Anthropologie, histoire, idéologie,» *L'Homme*, vol. 15, nos. 3-4 (1975), pp. 182-183.

سأعالج إذًا مسألة التاريخ مقتبسًا من أحد الفلاسفة الفكرة الأساسية الآتية:

«لا يُعَدّ التاريخ تاريخًا إلا إذا بقي بعيدًا عن الخطاب المطلق وعن الفرادة المطلقة، وإلا إذا بقي معناه ضبابيًا وحمّالَ أوجه عديدة... فالتاريخ ملتبس أصلًا، بمعنى أنه حدثي ممكن وبنيوي ممكن. التاريخ هو حقًا مملكة الشيء المغلوط. ليس هذا الاكتشاف من دون طائل؛ إذ يسوّغ المؤرخ، ويسوّغه من جميع اضطراباته. لا يستطيع المنهج التاريخي أن يكون إلا منهجًا مغلوطًا... يريد التاريخ أن يكون موضوعيًا، لكنه يعجز عن ذلك. يريد أن يُنهض من الموت ولا يستطيع سوى إعادة البناء. ويريد أن يجعل الأشياء معاصرة، لكن عليه في الوقت نفسه أن يصحح مسافة التنائي التاريخي وعمقه. وأخيرًا، يسعى هذا الإمعان إلى تسويغ جميع المعضلات التي تحيط بمهنة المؤرخ، وهي المعضلات التي أشار إليها مارك بلوخ في دفاعه عن التاريخ وعن مهنة المؤرخ. وليس منشأ هذه الصعوبات فساد الطريقة، فهي أشبه بالتباسات مسوّغة»[13].

بعض جوانب هذا الخطاب مفرط في تشاؤمه، لكنني أراه صحيحًا. سأتناول أولًا مفارقات التاريخ وملابساته لأعرّفه بالأحرى كونه علمًا، علمًا مبتكرًا، بل علمًا أساسيًا. ثم سأعالج التاريخ من ثلاث زوايا أساسية متداخلة في الأغلب، ينبغي في نظري تمييزها، وهي الثقافة التاريخية، وفلسفة التاريخ، ومهنة المؤرخ. سأعالج ذلك من منظور تاريخي، بمعنى التسلسل التاريخي. النقد الذي يمكنني تقديمه في الجزء الأول، والمتعلق بتصور خطي وغائي للتاريخ، سيزيل الشبهة القائلة إنني أماهي التسلسل التاريخي مع التقدم النوعي، حتى وإن أكدتُ الآثار التراكمية للمعرفة، وهذا ما سمّاه إينياس ميرسون (Ignace Meyerson) «ارتقاء الوعي التاريخي»[14].

لن أسعى إلى الإحاطة المستفيضة، فما يهمني هو أن أُظهر، في الرؤية الأولى واستنادًا إلى بعض الأمثلة، نمط العلاقات التي أقامتها المجتمعات

---

(13) Paul Ricoeur, «Histoire de la philosophie,» p. 226.

(14) J. Meyerson, «Le Temps, la mémoire, l'histoire,» *Journal de psychologie*, vol. 53 (1956), p. 354.

التاريخية مع ماضيها، ومكانة التاريخ في حاضرها. ومن منظور فلسفة التاريخ، أريد أن أُثبت، من خلال مواقف بعض المفكرين الكبار وبعض التيارات الفكرية المهمة، كيف تم تَصوّرُ التاريخ وأدلجته في بعض الأوساط وفي بعض الفترات، بمعزل عن الممارسة الاختصاصية للتاريخ. إن الأفق المهني للتاريخ سيفسح - للمفارقة - مزيدًا من المكان لمفهوم التطور والإتقان. ذلك أنه عندما يضع نفسه في منظور التقانة والعلم، سيجد فيهما الفكرة الحتمية للتقدم التقني.

ثمة قسم أخير مخصص للوضع الحالي للتاريخ سيتقاطع مع بعض الموضوعات الأساسية في هذا البحث، ومع بعض الملامح الجديدة.

منذ نصف قرن، شهد العلم التاريخي طفرة مذهلة: تجديد وإثراء في التقنيات والطرائق والآفاق والمجالات. لكن التاريخ الاحترافي والعلمي شهد أيضًا أزمة عميقة، بعد أن أقام مع المجتمعات الشاملة علاقات عميقة جدًا، حيث شهدت معرفة التاريخ مزيدًا من التشويش تزامن مع تنامي قوتها.

1 - مفارقات التاريخ والتباساته

1 - هل التاريخ هو علم الماضي أو «ليس ثمة تاريخ إلا التاريخ المعاصر»؟

لم يكن مارك بلوخ يحب التعريف القائل إن «التاريخ هو علم الماضي»، بل كان يعتبر «أن الفكرة القائلة إن الماضي، في حد ذاته، يستطيع أن يكون موضوع علم، هي فكرة عبثية»[15]. فاقترح تعريفًا للتاريخ مفاده أنه «علم البشر عبر الزمن»، وأراد بذلك تأكيد ثلاث سمات للتاريخ: الأولى هي سمة بشرية. فمع أن البحث التاريخي اليوم يشمل بسهولة بعض مجالات تاريخ الطبيعة[16]، نُقِرّ عمومًا بأن التاريخ هو التاريخ البشري. وأكد بول فاين أن ثمة «فرقًا هائلًا» يفصل بين التاريخ البشري والتاريخ الطبيعي: «الإنسان يتداول الأفكار، أما

---

(15) Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris: Armand Colin, 1949; 1974), pp. 32-33.

(16) مثلاً: E. Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil* (Paris: Flammarion, 1967).

الطبيعة فلا؛ قد يصبح التاريخ البشري من دون معنى إذا أهملنا أن للبشر أهدافًا وغايات ومقاصد»[17]. وتصور التاريخ البشري هذا أوحى للعديد من المؤرخين بأن الجزء المركزي والأساسي للتاريخ هو التاريخ الاجتماعي. كتب شارل إدمون بيران (Ch. Edmond Perrin) عن مارك بلوخ قائلًا: «يحدد موضوع التاريخ على أنه دراسة الإنسان كونه جزءًا من مجموعة اجتماعية». وذهب لوسيان فيفر أبعد منه، فقال: «ليس الإنسان، ليس الإنسان، ومرة أخرى ليس الإنسان أبدًا، بل المجتمعات البشرية والمجموعات المنظمة»[18]. ثم فكّر مارك بلوخ في العلاقات التي ينسجها الماضي والحاضر داخل التاريخ، فوجد أن ليس على التاريخ أن يمكّن من «إدراك الحاضر من طريق الماضي» - وهذا موقف تقليدي - بل عليه أيضًا «أن يفهم الماضي انطلاقًا من الحاضر»[19]. وإذا شدّد مارك بلوخ على السمة العلمية والمجردة للعمل التاريخي، فإنه رفض أن يرتهن هذا العمل للتسلسل الزمني، حيث قال: «ربما نرتكب خطأً فادحًا إذا اعتقدنا أن النظام الذي يتبناه المؤرخون في تقصياتهم يجب أن يتصادى بالضرورة مع نظام الحوادث. ولئن أعادوا للتاريخ من ثم حركته الحقيقية، فإنهم غالبًا ما يستفيدون إن بدأوا بقراءته، كما يقول ميتلاند، «بالمقلوب»[20]. ومن هنا أهمية وجود «طريقة استرجاعية باحتراس». «باحتراس»، أي إنها لا تنقل نقلًا ساذجًا الحاضرَ في الماضي، ولا تقطع بالمقلوب مسافة تسير بخط مستقيم تكون موهومة على غرار اتجاهها المعاكس. ثمة انقطاعات وتفككات لا نستطيع تجاوزها، لا في هذا الاتجاه ولا في ذاك.

تستند الفكرة القائلة إن الحاضر يسيطر على التاريخ كثيرًا إلى عبارة شهيرة قالها بنديتو كروشه (B. Croce)، تؤكد أن «كلّ تاريخ هو تاريخ معاصر» ويعني كروشه بذلك «أن التاريخ، مهما تناءت الحوادثُ التي يرويها زمنيًا، يرتبط

---

(17) Veyne, «Histoire,» p. 424.

(18) استشهد بهِ: E. Labrousse, *Ordres et classes: Colloque d'histoire sociale*, Saint-cloud (24-25 mai 1867) (Paris: Mouton, 1973), p. 3.

(19) Bloch, *Apologie pour l'histoire*, pp. 44-50.

(20) Ibid., pp. 48-50.

بالحاجات الحاضرة وبالأوضاع الحاضرة التي فيها تتصادى هذه الحوادث». ويظنّ كروشه فعليًا أنه ما أن تتكرر إعادة النظر في الحوادث التاريخية حتى تصبح «خارج الزمن»، فتغدو «معرفةً للحاضر المستدام»[21]. وهكذا، فإن هذا الشكل الأقصى من المثالية هو نفي للتاريخ. وكما أورد إ. هـ. كار (E. H. Carr)، فإن كروشه وسم أطروحة كولينغوود (Collingwood) في **فكرة التاريخ** (*The Idea of History*)، وهي مجموعة من المقالات نشرت بعد وفاته، وفيها يؤكد المؤرخ البريطاني - الذي يأخذ بمعنيي التاريخ، أي استقصاء المؤرخ وسلسلة الحوادث الماضية التي بها يستقصي - أن التاريخ لا يهتم لا بالماضي بذاته ولا بما يفكر فيه المؤرخ، بل بالعلاقة بينهما[22]. وهذا تصور خصب وخطر في آن. خصب، لأن المؤرخ ينطلق حقًا من حاضره كي يطرح أسئلة على الماضي. وخطر، لأن الماضي إذا كان له، على الرغم من كل شيء، وجودٌ خارج الحاضر، فمن العبث التفكير في ماض مستقل عن الماضي الذي يشكله المؤرخ[23]. وهذا الرأي يشجب جميع التصورات الخاصة بماضٍ «أنطولوجي»، كما أورده مثلًا تعريف التاريخ الذي ساقه إميل كالو (E. Callot) القائل: «إنه سرد معقول لماضٍ انصرم نهائيًا»[24]. الماضي هو بناء وإعادة تأويل مستمرة، وله مستقبل يشكل جزءًا دالًا ولا يتجزأ من التاريخ. وهذا صحيح بمعنيين: **أولًا**، لأن تقدم الطرق والتقنيات يتيح الظن في أن جزءًا مهمًا من وثائق الماضي ما زال بحاجة إلى اكتشاف. **وثانيًا**، نرى من الناحية المادية أن علم الآثار يكتشف باستمرار صروحًا مدفونة في الماضي، وأن مجموعات أرشيف الماضي تثرى من دون انقطاع. لكن ثمة قراءات جديدة للوثائق، وهي ثمار حاضرٍ يجب أن ينشأ في المستقبل، تحتاج بالضرورة الى تأمين ديمومة، أو بالأحرى تأمين حياة، للماضي الذي لم ينصرم كلياً. يجب أن نضيف أفق المستقبل إلى العلاقة المهمة بين الحاضر والماضي.

---

(21) Patrick Gardiner, *The Nature of Historical Explanation* (London: Oxford University Press, 1952).

(22) E. H. Carr, *What is History?* (London: Macmillan, 1961), pp. 15-16.

(23) يُنظر: «The Constitution of the Historical Past,» *History and Theory*, vol. 16 (1977).

(24) Émile Callot, *Ambiguïtés et antinomies de l'histoire et de sa philosophie* (Paris: Rivière, 1962).

هنا أيضًا تتعدد المعاني. ذلك أن تيارات لاهوت التاريخ أخضعت هذا التاريخ لهدف محدد، كما أخضعت غايته واستكماله وكشفه. وهذا يصحّ على التاريخ المسيحي الذي تسيطر عليه الأخرويات المَعادِيّة (l'eschatologie)، ويصح أيضًا على المادية التاريخية - في صيغتها الأيديولوجية - التي تطعّم علم الماضي بتوق إلى مستقبل غير منوط فحسب بالدمج بين التحليل العلمي للتاريخ المنصرم، وإضفاء الممارسة الثورية التي تستهدي بهذا التحليل. تقوم إحدى مهمات العلم التاريخي على إدخال أفق مستقبلي في تفكيرها، يختلف عن الأيديولوجيا ويحترم عدم توقع المستقبل (إردمان (Erdmann)، شولين (Shulin)). ما علينا إلا التفكير في هذه الملاحظة التافهة والمثقلة بالنتائج: ثمة عنصر مهم عند مؤرخي الحقب الماضية وهو أنهم يعرفون ما حدث بعدها، بينما يجهل مؤرخو الفترة المعاصرة والزمن الحاضر ذلك. وبالتالي، يختلف التاريخ الذي يتناول الفترة المعاصرة (وهناك أسباب أخرى لهذا الاختلاف) عن التاريخ الذي يدرس العصور السابقة.

إن هذه التبعية في التاريخ الذي يدرس الماضي مقارنة بحاضر المؤرخ يجب أن تدفعه إلى بعض الاحتراس. فهذه تبعية حتمية ومشروعة، عندما لا ينقطع الماضي عن العيش وعن التحول إلى حاضر. لكن هذه الفترة المديدة للماضي يجب ألا تمنع المؤرخ من أن يترك مسافات بينه وبين الماضي، مسافات جليلة وضرورية لسمعته، وأن يتجنب المغالطات التاريخية.

في المحصلة، أرى أن التاريخ هو فعلًا علم الماضي، بشرط أن نعلم أن هذا الماضي يغدو مادة للتاريخ تخضع دائمًا للتساؤل. فعلى سبيل المثال، لا نستطيع التكلم على الحروب الصليبية كما نتكلم على الاستعمار في القرن التاسع عشر، لكن علينا أن نتساءل، ومن أي منظور، إن كانت كلمة «استعمار» تنطبق على استقرار الصليبيين في فلسطين في القرون الوسطى[25].

إن هذا التفاعل بين الماضي والحاضر هو ما نطلق عليه تسمية الوظيفة

---

(25) Joshua Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1972).

الاجتماعية للماضي أو للتاريخ. وفي هذا الشأن، كتب لوسيان فيفر: «بناءً على احتياجات الحالية، فإن التاريخ يجني الحوادث الماضية بانتظام، ثم يصنفها. وبناءً على الحياة يسائل التاريخُ الموتَ: أي ينظم الماضي استنادًا إلى الحاضر، وهذا ما يمكننا أن نسميه الوظيفة الاجتماعية للتاريخ»[26]. وتساءل أريك هوبزبام عن «الوظيفة الاجتماعية للماضي»[27].

من «تصوّر الماضي الذي تستنبطه كل حقبة ذهنيًا»، نقدم بعض الأمثلة.

أعاد جورج دوبي إحياء معركة بوفين (27 تموز/ يوليو 1214) وتخليقها، والتي أحرز فيها ملك فرنسا فيليب أوغست نصرًا حاسمًا على الإمبراطور أوتون الرابع وحلفائه. فبعد أن نمّق الأخباريون الفرنسيون هذه المعركة وأصبحت أسطورة، سقطت بعد القرن الثالث عشر في خانة النسيان، ثم بزغت من جديد في القرن السابع عشر بسبب الإشادة بتذكارات الملكية الفرنسية، وفي عهد ملكية تموز/ يوليو[28]، لأن المؤرخين الليبراليين والبورجوازيين (مثل غيزو وأوغستان تييري) وجدوا فيها تحالفًا خيّرًا بين الملكية والشعب، ثم في عام 1871 وفي عام 1914، لأنها كانت «أول انتصار يحرزه الفرنسيون على الألمان». وبعد 1945، غرقت بوفين في بحر الازدراء بالنسبة إلى تاريخ المعارك[29]. وأظهرت نيكول لورو (N. Loraux) وبيير فيدال ناكيه (P. Vidal-Naquet) كيف رُكِّبت – في فرنسا بين عامي 1750 و1850، من مونتسكيو إلى

(26) Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire* (Paris: Librairie Armand Colin, 1933), p. 438.

(27) Jacques Le Goff: «Passé/Présent,» dans: *Histoire et mémoire*, Pierre Nora (dir.), Folio histoire 20 (Paris: Gallimard, 1988); E. J. Hobsbaum, «The Social Function of the Past: Some Questions,» *Past and Present*, no. 55 (1972), pp. 3-17.

(28) ملكية تموز/ يوليو هي تسمية أطلقت على حكم لويس فيليب الأول (1830-1848) الذي استدعي للعرش بعد فشل ثورة تموز/ يوليو 1830. وشهدت هذه الفترة من تاريخ فرنسا ازدهارًا للبورجوازية التجارية، على حساب الأرستقراطية. وساهمت الثورة الصناعية وساهم النمو الاقتصادي كذلك في وضع نقاط الاستفهام على القيم التقليدية: كالكاثوليكية الفرنسية والحركة الاشتراكية ووضع البروليتاريا. وفي عصر هذه الملكية، تفاقمت الأيديولوجيا الاستعمارية: احتلال الجزائر وبعض البلدان الأفريقية والشرق الأقصى. (المترجم)

(29) Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines: 27 juillet 1214* (Paris: Gallimard, 1973).

فيكتور دوروي (V. Duruy) – صورة «بورجوازية» لأثينا القديمة التي اتسمت خصوصًا «باحترام المِلْكية الفردية والحياة الشخصية، وبانتعاش التجارة والعمل والصناعة»، لا بل نجد فيها ترددات بورجوازية القرن التاسع عشر: «هل هي جمهورية أم إمبراطورية؟ هل هي إمبراطورية سلطوية أم ليبرالية؟ تجتمع في أثينا جميع هذه الصور معًا»[30]. لكن زفي يافيتز (Zvi Yavetz) تساءل لماذا كانت روما القدوة التاريخية لألمانيا في بداية القرن التاسع عشر، فأجاب قائلًا: «لأن النزاع الذي نشب بين الأسياد الإقطاعيين والفلاحين البروسيين والذي خضع للتحكيم بعد معركة إيينا (1806) بواسطة إصلاح الدولة ومن دون تدخل رجال الدولة البروسيين، قدّم نمطًا من العلاقات ظن البروسيون أنهم وجدوه في تاريخ روما القديمة: ذلك أن ب. ج. نيببوهر الذي ألف كتاب **التاريخ الروماني** (*Römanische Gescichte*) الذي صدر بين عامي 1811 و1812، كان مساعدًا قريبًا جدًا من الوزير البروسي شتين (Stein)» (يافيتز).

تقفّى فيليب جوتار ذاكرة الانتفاضة الشعبية التي قام بها ذوو القمصان البيض من البروتستانت في منطقة السيفين في بداية القرن الثامن عشر. في الأخبار المكتوبة، ظهر منعطف حوالى عام 1840. وحتى ذلك الوقت، لم يشعر المؤرخون الكاثوليك والبروتستانت معًا تجاه تمرّد الفلاحين هذا إلا بالازدراء. لكن، بعد أن صدر كتاب **تاريخ رعاة الصحراء** (*Histoire des Pasteurs du Désert*) لنابليون بيرا (N. Peyrat) (1842)، وكتاب **الأنبياء البروتستانت** (*Les prophètes protestants*) لأمي بوست (Ami Bost) (1842)، وكتاب **تاريخ فرنسا** (*Histoire de France*) لميشليه (1862)، تطورت أسطورة ذهبية عن ذوي القمصان البيضاء تصدت لها أسطورة سوداء كاثوليكية. وتغذى هذا التعارض من الأهواء السياسية التي سادت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وجعلت أنصار الحركة يتعارضون مع أنصار النظام، وحوّلت ذوي القمصان البيض إلى أسلاف لجميع المتمردين في القرن التاسع عشر، وإلى روّاد

---

(30) N. Loraux & P. Vidal-Naquet, «La Formation de l'Athènes bourgeoise, Essai d'historiographie 1750-1850,» dans: R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on Western Thought* (London: Cambridge University Press, 1979), pp. 207-208 et 222.

لِـ «جيش الفوضى الخالدة»، و«سبّاقين لمن حطّموا سجن الباستيل»، وسبّاقي ثوار الكومونة والاشتراكيين الحاليين، فصاروا «أسلافهم المباشرين» الذين «ربما طالبوا معهم بحق النهب والقتل والحرق باسم حرية الإضراب». لكن، مع نمط آخر من أنماط الذاكرة التي تُفرز «تاريخًا آخر»، تاريخًا يتناقله التقليد الشفوي، وجد فيليب جوتار أسطورة إيجابية وحية لذوي القمصان البيض، لكنها أسطورة تصح هي أيضًا في الحاضر، وتجعل من متمردي عام 1702 «علمانيي وجمهوريي» نهاية عهد لويس الرابع عشر. ثم حوّلتهم الصحوة الإقليمية إلى متمردين أوكسيتانيين، وجعلتهم مقاومة الاحتلال النازي مقاومين.

استنادًا إلى بعض المواقف والأفكار المعاصرة، وُلد في إيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى سجال يتعلق بالقرون الوسطى[31]. وأخيرًا أيضًا، ذكر أوفيديو كابيتاني (Ovidio Capitani)، الاختصاصي في القرون الوسطى، تباعُدَ وتداني هذا العصر في مجموعة من البحوث تحمل العنوان اللافت: **القرون الوسطى الماضية والقريبة جدًا** (*Medioevo passato prossimo*). فكتب: «تكمن راهنية القرون الوسطى في ما يأتي: المعرفة عجز، إلا إذا بحثنا عن الله في مكان ليس له فيه وجود... القرون الوسطى هي «راهن» لأنها منصرمة، لكنها مضت كونها عنصرًا تَعلّقَ بتاريخنا بشكل نهائي وإلى الأبد، ويجبرنا على أخذ ذلك بعين الاعتبار، لأنها تحتوي على مجموعة رائعة من الإجابات التي قدّمها الإنسان ولا يستطيع نسيانها، حتى وإن تأكد من عدم تلاؤمها؛ العنصر الفريد هو عنصر يمكن أن يلغي التاريخ...»[32].

هكذا، تبدو كتابة التاريخ كمتوالية من القراءات الجديدة للماضي والمليئة بالخسائر والانبثاقات وثقوب الذاكرة والمراجعات. وهذه «العصرنات» تقدر أيضًا أن تؤثر في مفردات المؤرخ، وتستطيع بمغالطات زمنية في المفاهيم والكلمات أن تجعل الأخطاء الفادحة تُلِمّ بجودة عمله. وهكذا، فإن ج. هـ.

---

(31) G. Falco, *La Santa Romana repubblica. Profilo Storico del Medioevo* (Naples: Ricciardi, 1942).

(32) Ovidio Capitani, *Medioevo passato prossimo: Appunti storiografici, tra due guerre e molte crisi* (Bologna: Il Mulino, 1979), p. 276.

هيكستر (J. H. Hexter) طالب بأن تجرى مراجعة كبرى ورصينة للمفردات التاريخية[33]، انطلاقًا من أمثلة تتعلق بالتاريخين الإنكليزي والأوروبي بين عامي 1450 و1650، ومن كلمات مثل «حزب» أو «طبقة» ...إلخ.

رأى ر. ج. كولينغوود (R. G. Collingwood) في هذه العلاقة بين الماضي والحاضر موضوعًا يفضّله تفكير المؤرخ في عمله: الماضي ملمحٌ من ملامح الحاضر أو وظيفةٌ من وظائفه، وهكذا يجب دائمًا أن يظهر للمؤرخ الذي يفكر بذكاء في عمله الخاص، والذي يتطلع أيضًا إلى فلسفة للتاريخ[34]. وهذه العلاقة بين الحاضر والماضي في خطاب التاريخ هي في جميع الأحوال ملمح أساسي من ملامح المشكلة التقليدية للموضوعية في التاريخ.

2 - المعرفة والسلطة: موضوعية الماضي والتلاعب به

يرى هايدغر أن التاريخ ليس إسقاطًا للحاضر في الماضي يقوم به الإنسان، بل إسقاطٌ للجزء الأكثر تخيلًا لماضيه، وإسقاطٌ للمستقبل الذي اختاره على الماضي، أي إنه تاريخ/ سرد خيالي، تاريخ/ رغبة بشكل معكوس. أصاب بول فاين في إدانته وجهةَ النظر هذه، وفي قوله إن هايدغر «لا يعمل في الفلسفة المعادية للمثقفين إلا بناء كتابة تاريخية قومية تعود إلى القرن الماضي»[35]. لكن ألا يبدو متفائلًا عندما أضاف: «لقد استيقظ متأخرًا جدًا، كبومة مينرفا؟»[36].

ثمة تاريخان في الأقل، سأعود إليهما لاحقًا: تاريخ الذاكرة الجمعية وتاريخ المؤرخين. يبدو التاريخ الأول أسطوريًا بامتياز ومشوهًا ويحمل مفارقة زمنية. لكنه يمثل العنصر المعيوش في هذه العلاقة الدائمة بين الحاضر والماضي. يستحسن في المعلومة التاريخية التي يجود بها المؤرخون المحترفون والتي

---

(33) Jack Hexter, *Reappraisals in History* (New York: [s. n.], 1962).

(34) William Debbins, *Essays in the Philosophy of History* (Austin: University of Texas Press, 1965).

(35) Veyne, «Histoire,» p. 424.

(36) كانت البومة رمز الحكمة والمعرفة. ارتبطت في الأسطورة الرومانية بالإلهة مينرفا. وتعني عبارة «بومة مينرفا» التأخر في القدوم، لأن البومة لا تظهر إلا في الليل. (المترجم)

تنشرها المدرسة - أو في الأقل يجب أن تنشرها - ووسائل الإعلام، أن تصحح هذا التاريخ التقليدي المزيّف. على التاريخ أن ينير الذاكرة وأن يساعدها على تصويب أخطائها. لكن، هل يفلت المؤرخ نفسه من الحاضر في الأقل وربما من صورة غير واعية لمستقبل منشود، إن لم نقل من مرض الماضي؟

التمايز الأول يجب أن يُقام بين الموضوعية والنزاهة. «النزاهة طوعية في حين أن الموضوعية لا واعية. لا يحق للمؤرخ أن يتابع إثباتًا ما على الرغم من الشهادات، وأن يدافع عن أي قضية من دون تمييز. عليه أن يقيم الحق ويُظهره أو ما يعتبر أنه الحق. لكن يستحيل عليه أن يكون موضوعيًا، وأن يتجرد من تصوراته للإنسان، وخصوصًا عندما يتعلق الأمر بمعايرة أهمية الحوادث وعلاقاتها السببية»[37].

علينا أن نذهب أبعد من ذلك. فإذا كان هذا التمايز كافيًا، فلن تكون مشكلة الموضوعية بهذه «الشدّة» كما قال أ. هـ. كار، ولما أثارت مثل هذا الجدل[38].

لنتوقفْ أولًا عند تأثيرات البيئة الاجتماعية على أفكار المؤرخ وطرائقه. فقد أظهر وولفغانغ مومسين (Wolfgang Mommsen) ثلاثة عناصر لهذا الضغط الاجتماعي: «1) الصورة التي تكوّنها المجموعة الاجتماعية عن نفسها والتي يؤوّلها المؤرخ أو التي ينتمي إليها أو ينتسب إليها. 2) تَصوُّرُه لأسباب التغيير الاجتماعي. 3) آفاق التغييرات الاجتماعية القادمة التي يعتبرها المؤرخ محتملة أو ممكنة، والتي توجّه تأويله التاريخي»[39]. لكننا لا نستطيع تجنّب

---

(37) Léopold Génicot, «Simples observations sur la façon d'écrire l'histoire,» dans: *Travaux de la faculté de philosophie et lettres de l'université catholique de Louvain*, vol. XXIII, Section d'histoire 4 (1980), p. 112.

(38) يُنظر بشكل خاص: D. Junker & P. Reisinger, «Waz Kan Objektivität in der Geschichtswissenschaft Heissen und wie ist sie möglich?,» Th. Schieder (ed.), *Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft*, in: *Historische Zeitschrift*, suppl. 3 (1974), pp. 1-46; Gordon Leff, *History and Social Theory* (London: Merlin, 1969), ch. 6 «Objectivity,» pp. 120-129; J. A. Passmore, «The Objectivity of History,» *Philosophy*, vol. 33 (1958), pp. 97-110; C. Blake, «Can History be Objective?,» in: Patrick Gardiner (ed.), *Theories of History* (Glencoe: Free Press, 1959).

(39) Wolfgang J. Mommsen, «Social Conditioning and Social Relevance of Historical Judgments,» *History and Theory, Studies in the Philosophy of History*, vol. 17, no. 4, suppl. 17, *Historical Consciousness and Political Action* (1978), p. 23.

كل «حاضرية» - أو كل تأثير يشوّه الحاضر حول قراءة الماضي - يمكننا حصر النتائج التي تُضرّ بالموضوعية. أولًا، لأن هناك فئة من الاختصاصيين المخوّلين بدراسة إنتاج زملائهم والنظر فيه، وهذه نقطة رئيسية سأعود إليها. «ليس ثوكيذيذيس زميلًا»، هذا ما أدركته نيكول لورو بنباهة بعد أن أظهرت أن «تاريخه»، مع أنه يَظهر لنا بوصفه وثيقة تجمع «كل ضمانات الجدية في الخطاب التاريخي، ليس وثيقة بالمعنى الحديث للكلمة، بل هو نص، نص قديم، هو أولًا خطاب ويتوسّل البلاغة»(40). لكنني سأثبت لاحقًا، كما تعلم نيكول لورو تمامًا، أن كل وثيقة هي صرح أو نص، وليست «نقية» إطلاقًا، أي موضوعية بحتة. يبقى أنه كلما وُجد تاريخ، وكلما دخلنا إلى عالم المتخصصين، تعرضنا لانتقاد المؤرخين الآخرين. عندما يقول رسّام عن لوحة رسّام آخر إنها «سيئة»، وعندما يقول كاتب عن عمل كاتب آخر إن «كتابته رديئة»، هذا لا يعني أنني «لا أحب ما رُسم أو ما كُتب»، لا أحد يخطئ في ذلك. لكن عندما ينتقد أحد المؤرخين عمل «زميل» له، صحيح أنه يخطئ وأن جزءًا من حكمه صادر عن ذائقته الشخصية، لكن نقده سيتأسس في حدوده الدنيا على معايير «علمية». منذ فجر التاريخ، يحاكَم المؤرخ على مقياس الحقيقة. بالحق أو بالباطل، اعتُبر هيرودوتوس «كذابًا» مدة طويلة(41)، وهاجم بوليبوس (Polybe) في الباب الثاني عشر من كتابه **تواريخ** الذي عرض فيه أفكاره حول التاريخ «زميلًا» له هو تيماوس(42).

كما قال وولفغانغ مومسين، تكون الأعمال التاريخية والأحكام التاريخية

(40) Nicole Loraux, «Thucydide n'est pas un collègue,» *Quaderni di storia*, vol. 12 (juillet-décembre 1980), pp. 55-81.

(41) A. Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Oxford: Blackwell, 1977); Hartog, *Le Miroir d'Hérotode.*

(42) تيماوس (202-120 ق م): مؤرخ إغريقي أُخذ رهينة إلى روما حيث تصادق مع القائد الروماني شيبيون الأفريقي الذي دمّر قرطاجة وزار معه معظم الأقاليم الرومانية الأوروبية. يتناول كتابه المهم **تواريخ** الذي لم يصلنا كاملًا المرحلة الواقعة من عام 220 ق.م. إلى عام 146 ق.م.، مع التركيز على الإمبراطورية الرومانية التي لم يُخفِ إعجابه بها، ويركز فيه على مزايا المؤرخ المكين: التجربة السياسية والعسكرية، والإطلاع الواسع على الأديان والمؤسسات والنشاطات الاقتصادية، والصدفة أيضًا. (المترجم)

قابلة للفهم وللتحقق بطريقة شخصية بينية (intersubjectively). تقوم هذه الطريقة على أحكام الآخرين، وقبل اي شيء على أحكام المؤرخين الآخرين. ويذكر مومسين ثلاث طرائق للتحقق: أ) هل استُخدِمَت المصادر الوجيهة، وهل أُخِذَ الوضع الأخير للبحث بعين الاعتبار؟ ب) إلى أي حدّ دنت هذه الأحكام التاريخية من الانخراط الأقصى في جميع المعطيات التاريخية الممكنة؟ ج) هل نماذج التفسير الصريحة والضمنية هي نماذج صارمة ومتسقة وغير متناقضة[43]؟ يمكن إيجاد معايير أخرى، لكن إمكان الاتفاق الواسع للاختصاصيين حول قيمة جانب كبير من العمل التاريخي برمته هو البرهان الأول على «علمية» التاريخ وحجر المحك الأول للموضوعية التاريخية.

لكن، إذا شئنا أن نطبق على التاريخ الحكمة التي أوردها الصحافي الليبرالي الكبير س. ب. سكوت «الحوادث أمر مقدس، أما الرأي فهو حر»[44]، لوجب علينا إبراز ملاحظتين: **الأولى** هي أن مجال الرأي أقل اتساعًا في التاريخ مما يظن الرجل العادي، هذا إذا بقينا على مستوى التاريخ العلمي (سأتكلم لاحقًا على التاريخ لدى الهواة)؛ **والثانية**، في المقابل، هي أن الحوادث ليست بالقدسية التي نظنها، فإذا وقعت حوادث مثبتة (كموت جان دارك في المحرقة في مدينة روان في عام 1431، وهذا حدث لا يشك فيه إلا المهووسون والجهال المخدوعون) ولا يمكن إنكارها، فالحدث في التاريخ ليس الأساس المكين للموضوعية، لأن الحوادث التاريخية ليست معطاة ويمكن التلاعب بها، ولأن الموضوعية في التاريخ ليست خضوعًا للحوادث فحسب.

حول بناء الحدث التاريخي، سنجد تحفظات في كتب المنهجية التاريخية كلها[45]. لن أستشهد هنا إلا بلوسيان فيفر في درسه الأول الشهير الذي ألقاه في الكوليج دو فرانس، في 13 كانون الأول/ ديسمبر 1933: «[هل أتكلم] على المعطى لدى المؤرخ؟ كلا، سأتكلم كثيرًا على ما يخترعه وما أكثر ما يخترع،

---

(43) Mommsen, p. 23.

(44) استشهد بها: Carr, p. 4.

(45) يُنظر مثلًا: Pierre Salmon, *Histoire et critique* (Bruxelles: Université libre, 1976), pp. 46-48; Carr, pp. 1-24; Jerzy Topolski, *Methodology of History*, Trad. du polonais (Boston: Reidel, 1976).

معتمدًا على عدد من الفرضيات والحيثيات، وعلى العمل الدقيق والمشوّق الذي سينجزه... دراسة الحدث هي بناؤه بكلام آخر، كل سؤال يقتضي جوابًا. وإذا لم يكن ثمة سؤال، فليس أمامنا إلا العدم»[46]. لا يوجد حدث تاريخي إلا داخل تاريخ مشكلة.

حول الموضوعية التاريخية التي هي ليست خضوعًا للحوادث فحسب، نتوقف عند شاهدين: **الأول**، ماكس فيبر الذي قال: «كل محاولة لفهم الواقع (التاريخي) من دون فرضيات ذاتية، لن تؤدي إلى شيء، اللهم إلى خواء الأحكام الوجودية المتعلقة بحوادث عديدة معزولة»[47]؛ **والثاني**، أ. هـ. كار الذي تكلم بطرافة على «تمائمية الحوادث» عند المؤرخين الوضعانيين إبان القرن التاسع عشر. قال: «اعتقد رانكه[48] (Ranke) بطوباوية أن العناية الإلهية ستهتم بمعنى التاريخ إذا اهتم المؤرخ هو نفسه بالحوادث... كان التصور الليبرالي للتاريخ في القرن التاسع عشر يشعر بتقارب شديد مع المذهب الاقتصادي القائل بِـ عدم التدخل... كان ذلك زمن البراءة وكان المؤرخون يتجولون في جنّة عدْن... عراة لا يخجلون أمام إله التاريخ. ثم عرفنا الخطيئة وخبرنا السقطة، والمؤرخون الذين يدّعون اليوم أنهم مُعْفون من فلسفة التاريخ (المأخوذة هنا بمعنى التفكير النقدي في الممارسة التاريخية) يحاولون فحسب وعبثًا، كأعضاء نادٍ للعراة، أن يعيدوا خلق جنة عدن في حديقة بيوتهم الواقعة في الضواحي»[49].

لا تقتضي النزاهة من المؤرخ إلا مزيدًا من الاستقامة. إذا كانت الذاكرة رهانًا من رهانات السلطة، وإذا سمحت بألاعيب واعية أو غير واعية، وإذا انصاعت للمصالح الفردية والجماعية، فإن التاريخ، شأنه شأن العلوم كلها، قائم على معيار واحد: الحقيقة. لا تكون تجاوزات التاريخ من صنع المؤرخ

---

(46) Febvre, pp. 7-9.

(47) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3rd éd. (1958), p. 177, Cité par: Mommsen, p. 20.

(48) ليوبولد فون رانكه (1795-1886): درس اللاهوت وتخصص من ثم في التاريخ. كتب عن تاريخ أوروبا إبان القرنين الرابع عشر والسادس عشر، وعن تاريخ الشعوب الرومْنية والجرمانية . (المترجم)

(49) Carr, pp. 13-14.

إلا إذا أصبح هو مناصرًا أو سياسيًا أو خادمًا للسلطة السياسية[50] وعندما صرح بول فاليري (P. Valéry): «التاريخ هو المنتَج الأكثر خطورة الذي طورته كيمياء العقل... التاريخ يبرر ما نريد. إنه لا يعلّم أي شيء بصرامة، لأنه يحتوي على كل شيء ويعطي أمثلة على كل شيء»[51]؛ خلط هذا المفكر الوعر بين التاريخ البشري والتاريخ العلمي وظهر جهله العملَ التاريخي.

لئن كان بول فاين قليل التفاؤل، فلأنه كان على صواب عندما كتب: «عندما لا نرى أن التاريخ يشتمل على معيار الصدقية، فإننا لم نفقه شيئًا في المعرفة التاريخية وفي العلم عمومًا... وما دمج التاريخ العلمي بالذكريات القومية الذي ينطلق منها إلا خلط لجوهر الشيء ولأصله في آن؛ إنه العمه الذي لا يميز بين الكيمياء والخيمياء، وبين الفلك والتنجيم... فمنذ اليوم الأول... تَحَدَّدَ تاريخ المؤرخين وكأنه ضد الوظيفة الاجتماعية للذكريات التاريخية وطَرَحَ نفسه تابعًا لمثال أعلى للحقيقة وملتزمًا مصلحة خالصة الفضول»[52].

الموضوعية التاريخية، هدف طموح، تُبنى لبنة لبنة، وتتخللها مراجعات دائمة للعمل التاريخي، وتصويبات متعاقبة جادة، ومراكمة للحقائق الجزئية. ثمة فيلسوفان عبّرا بنجاح عن تلك المسيرة البطيئة للتاريخ نحو الموضوعية.

قال بول ريكور في كتابه **التاريخ والحقيقة**[53] (*Histoire et vérité*): «ننتظر من التاريخ نوعًا من الموضوعية التي تناسبه؛ الطريقة التي بها يولد التاريخ ويولد من جديد تُثبت لنا ذلك؛ إنها تنجم دائمًا عن تصحيح الترتيب الرسمي والعملي الذي تقوم به تجميعات التقليدية لماضيها، ولا تختلف روح هذا التصحيح عن روح التصحيح الذي يمثله العلم الفيزيائي بالنسبة إلى الترتيب الأول للمظاهر في الإدراك وفي علوم الكون التابعة له».

(50) Th. Schieder, «The Role of Historical Consciousness in Political Action,» pp. 1-18; K. G. Faber, «The Use of History in Political Debate,» pp. 19-35, *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. XVII, no. 4, suppl. 17, *Historical Consciousness and Political Action* (1978).

(51) Paul Valéry, *Regard sur le monde actuel* (Paris: Gallimard, 1931), pp. 63-64.

(52) Veyne, «Histoire,» p. 424.

(53) Paul Ricoeur, *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1955), pp. 24-25.

قال آدم شاف[54] (A. Schaff): «المعرفة تأخذ بالضرورة سمة عملية لا حدود لها، فبعد استكمالها معرفتنا - وهي تتدرج انطلاقًا من مقاربات شتى للواقع الذي يتم تناوُله من جوانب عدة وانطلاقًا من الحقائق الجزئية المتراكمة - لا تفضي إلى جمع بسيط للمعلومات وإلى تغييرات كمية في معرفتنا فحسب، بل إلى تحولات نوعية لنظرتنا إلى التاريخ».

3 - المفرد والكوني: تعميمات التاريخ واتساقاته

التناقض الأفدح في التاريخ هو أن موضوع التاريخ مفرد، أي قائم على حدث أو سلسلة حوادث أو على أشخاص لا يَظهرون إلا مرة واحدة، في حين أن هدفه، كما هو حال العلوم كلها، هو التوصل إلى الشامل والعام والمنتظم.

سبق لأرسطو أن رفض التاريخ من بين العلوم، لأنه يهتم تحديدًا بالخاص الذي لا يُعتبر موضوعًا للعلم. فكل حدث تاريخي لا يتم إلا مرة واحدة، ولن يتم إلا مرة واحدة. وهذه السمة المفردة، بالنسبة إلى العديد من منتجي التاريخ ومستهلكيه، هي الجاذب الرئيسي للتاريخ:

«أحبوا ما لن نراه مرتين قط»

يجب على التفسير التاريخي أن يعالج موضوعات «فريدة»[55].

أما نتائج هذا الاعتراف بفرادة الفعل التاريخي فثلاثة وقد أدت دورًا كبيرًا جدًا في تاريخ التاريخ.

الأولى هي أولوية الحدث. فإذا رأينا أن العمل التاريخي يقوم على حوادث، يكفي عندئذٍ أن نطبّق على الوثائق طريقة تجعل الوقائع تخرج منها. على هذا النحو، ميّز ف. أ. ديبل (V. K. Dibble) أربعة أنواع من الاستدلال الذي يقود الوثائق إلى الحوادث بناءً على طبيعة هذه الوثائق التي يمكن

---

(54) Adam Schaff, *Histoire et vérité. Essai sur l'objectivité de la connaissance historique*, Trad. du polonais (Paris: Éditions Anthropos, 1971), pp. 338 sqq.

(55) Gardiner, vol. 2, 3, «Uniqueness in History».

أن تكون: شهادات فردية (testimony)، مصادر جماعية (social bookkeeping)، مؤشرات مباشرة (direct indicators)، وعناصر مترابطة (correlates)[56]. لا تثريب على هذه الطريقة الرائعة سوى أنها وضعت نصب عينيها هدفًا هو موضع نزاع. فثمة خلط بين الواقعة والعملية التاريخية، ونعلم اليوم أن هدف التاريخ ليس إقامة هذه المعطيات «الواقعية» المغلوطة التي أطلقت عليها تسمية «وقائع» أو «عمليات تاريخية». النتيجة **الثانية** للحد من التاريخ بصيغة المفرد تنجم عن تعزيز دور الأفراد، ولا سيما دور الرجال العظام. وأظهر أ. هـ. كار كيف تعود هذه النزعة في التقليد الغربي إلى الإغريق الذين نسبوا أقدم ملاحمهم وأولى شرائعهم إلى أفراد مفترَضين، مثل هوميروس وليكورغوس وصولون، وكيف أن هذه النزعة تجددت في عصر النهضة الأوروبية مع موضة بلوتارك ووجدت ما تندّرت بتسميته «نظرية تاريخ الملك الشرير يوحنا الفاقد أرضه[57] (The Bad King John theory of History) بحسب كتاب **الحتمية التاريخية** (1954) (*Historical Inevitability*) لأشعيا برلين[58] (Isaiah Berlin). زال هذا التصور عمليًا من التاريخ العلمي، لكن ما زال بعض الكتّاب التبسيطيين ينشرونه لسوء الحظ، إضافةً إلى وسائل الإعلام، والناشرين خصوصًا. أنا لا أخلط بين هذا التفسير المبتذل للتاريخ عند بعض الأفراد وكتابة السير التي - على الرغم من أخطائها وسخافاتها - هي أحد الأنواع الكبرى في التاريخ، وقد أنتجت روائع سيرية مثل كتاب **فريدريك الثاني** لإرنست كانتوروفيكس (Ernist Kantorowicz). كان كار على حق عندما ذكّر بما قاله هيغل عن الرجال العظام: «إن الأفراد التاريخيين هم أولئك الذين ما أرادوا شيئًا متخيلًا أو مفترضًا وما حققوه، بل حققوا شيئًا

---

(56) Vernon K. Dibble, «Four Types of Inference from Documents to Events,» *History and Theory*, vol. 3, no. 2 (1963), pp. 203-221.

(57) عاش هذا الملك الإنكليزي من عام 1167 حتى عام 1216، وحكم من عام 1199 حتى عام 1216. خدعه ملك فرنسا فيليب أوغست فقتَل ولي العهد واستولى على العرش، ثم حوكم غيابيًا في فرنسا، ففقد المقاطعات الفرنسية التي كانت تابعة له. حاول التمرد على السلطة البابوية ولم يفلح. كذلك مني بهزيمة مع حلفائه في معركة بوفين المذكورة آنفًا. (المترجم)

(58) E. H. Carr, «Society and the Individual,» Chap. II, in: Carr, pp. 15-16.

عادلًا وضروريًا، والذين فهموا - بعد أن كُشِف لهم ذلك في قرارة قلوبهم - ما هو ضروري وما ينتمي فعلًا إلى إمكانات العصر»[59].

الحق يقال إن ميشيل دو سيرتو (M. de Certeau) بيّن في كتابه **كتابة التاريخ**[60] (*L'Écriture de l'histoire*) أن اختصاص التاريخ هو الخاص، لكن الخاص، كما أثبت ج. ر. إيلتون في **ممارسة التاريخ** (*The Practice of History*)، مختلف عن الفردي، و«أن الخاص يحدد الانتباه والبحث التاريخيين، لا لأنه موضوع مفكَّر فيه، بل لأنه، على العكس من ذلك، يمثل حدًّا ما يمكن التفكير فيه».

النتيجة **الثالثة** المسرفة التي استُخلصت من دور الخاص في التاريخ هي تقليص التاريخ إلى سرد أو إلى قصة مسرودة. كان أوغستان تييري، كما نوّه بذلك رولان بارت، أحد الذين أخذوا - وهم من السذّج ظاهريًا - هذا المنحى فآمن بفضائل القصة التاريخية المسرودة. قال: «قيل إن هدف المؤرخ هو أن يروي، وليس أن يُثبت؛ لا أعلم، لكنني متيقّن من أن السرد المكتمل في التاريخ هو أفضل إثبات، وهو القادر على لفت انتباه العقول كلها، وهو الذي يتيح أقل قدر من الارتياب ويترك أقلّ قدر من الشك...»[61]. لكن ما المقصود بالسرد المكتمل؟ لنضرب صفحًا عن أن القصة المسرودة - التاريخية أو غير التاريخية، هي بناء، وأنها تنطلق بمظهرها النبيل والموضوعي من سلسلة كاملة من الخيارات غير الصريحة. أرى اليوم أن كل تصور للتاريخ يماهيه بالقصة المسرودة تصور غير مقبول، ذلك أن التعاقبية التي تشكل نسيج المادة التاريخية تجبر على إعطاء القصة المسرودة مكانًا يبدو لي أنه يعود لاعتبارات تربوية. من الضروري في التاريخ أن نعرض الـ«كيف» قبل أن نبحث في الـ«لماذا» الذي يرى في القصة المسرودة قاعدةً لمنطق العملية التاريخية. ليس السرد إذًا إلا مرحلة

---

(59) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'histoire*, K. Papaioannou (trad.), 10/18 (Paris: Plon, 1822-1830), p. 121.

(60) Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975), p. 99.

(61) Augustin Thierry, *Récits des temps Mérovingiens, précédés de considérations sur l'histoire de France*, vol. 2, 5ème éd. (Paris: Furne, 1851), p. 227.

أولية، حتى وإن افترض عملًا تحضيريًا يقوم به المؤرخ. لكن يجب ألا يؤدي هذا الاعتراف ببلاغة ضرورية للتاريخ إلى نفي طابعه العلمي.

في كتاب رائع كتبه هايدن وايت بعنوان **ما وراء التاريخ: التصور التاريخي لأوروبا إبان القرن التاسع عشر** (*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*)، درس أخيرًا أعمال المؤرخين المهمين في القرن التاسع عشر من زاوية البلاغة والخطاب السردي النثري. ولكي يثبت ذلك، أو بالأحرى لكي يتوصل إلى «عملية تفسير»، ترك المؤرخين يختارون بين ثلاث استراتيجيات: التفسير المبني على برهان شكلي، التفسير المبني على حبكة (implotment)، التفسير المبني على انتماء أيديولوجي. وفي داخل هذه الاستراتيجيات الثلاث، ثمة أربعة أنماط مفصلية ممكنة للوصول إلى العملية التفسيرية: بالنسبة إلى الإثباتات هناك الشكلانية والعضوية والآلية والسياقية، بالنسبة إلى الحبكات الروائية هناك الكوميديا والتراجيديا والهجاء، بالنسبة إلى الانتماء الأيديولوجي هناك الفوضوية والتيار المحافظ والراديكالية والليبرالية. ويؤدي الدمج النوعي للمفاصل إلى «الأسلوب» الأخباري للكتّاب كونهم أفرادًا. ويتحقق هذا الأسلوب بعملية شعرية أساسًا يوظف لها هايدن وايت المقولات الأرسطية الخاصة بالاستعارة والكناية والمجاز المرسَل والتهكم. وطبّق هذه الترسيمة على أربعة مؤرخين هم: ميشليه ورانكه وتوكفيل وبوركهاردت، وعلى أربعة فلاسفة تاريخ هم: هيغل وماركس ونيتشه وكروشه.

أدى هذا التحقيق أولًا إلى التبيّن من أن أعمال فلاسفة التاريخ المهمين في القرن التاسع عشر لا تختلف في المضمون عن أعمال أترابهم ممن كتبوا التاريخ حصرًا، لكن تختلف في الإطناب. أجيب فورًا بقولي إن هايدن وايت عمل أساسًا على الكشف عن وحدة الأسلوب النسبية في حقبة معينة واقتفاء أثر تين (Taine) الذي كانت له رؤية رحبة حول القرن السابع عشر: «بين ممر معرّش في قصر فرساي، وبين استدلال فلسفي لمالبرانش، وبين حكم في النظم الشعري لبوالو، وبين قانون أصدره كولبير عن عمليات الرهن، وبين عِبرة من عبر بوسويه حول ملكوت السماء، تبدو المسافة شاسعة جدًا. الحوادث متغايرة

جدًا بحيث نعتبرها للوهلة الأولى معزولة ومنفصلة. لكن الحوادث تتواصل في ما بينها من طريق تحديد المجموعات التي تُفهَم فيها»[62].

ثم يأتي التوصيف التسويغي للكتّاب الثمانية على النحو التالي: ميشليه يمثل الواقعية التاريخية كرواية، رانكه يمثل الواقعية التاريخية ككوميديا، توكفيل يمثل الواقعية التاريخية كتراجيديا، بوركهاردت يمثل الواقعية التاريخية كهجاء، هيغل يمثل شعرية التاريخ والنهج الذي يتجاوز التهكم، ماركس يمثل الدفاع الفلسفي عن التاريخ بأسلوب الكناية، نيتشه يمثل الدفاع الشعري عن التاريخ بأسلوب المجاز، كروشه يمثل الدفاع الفلسفي عن التاريخ بأسلوب التهكم.

أما الخلاصات العامة السبع المتعلقة بالوعي التاريخي إبان القرن التاسع عشر والتي توصل إليها هايدن وايت فيمكن تلخيصها في ثلاث أفكار:

1) لا يوجد فرق أساسي بين التاريخ وفلسفة التاريخ، 2) إن اختيار استراتيجيات التفسير التاريخي ذو طابع أخلاقي أو جمالي أكثر منه إبستيمولوجي، 3) ليست المطالبة بعلمية التاريخ إلا تفضيلًا مموّهًا لهذا الشكل أو ذاك من تصور مفاهيم التاريخ.

أخيرًا، نرى أن النتيجة الأكثر عمومية - التي تتجاوز حتى مفهوم التاريخ إبان القرن التاسع عشر - هي أن عمل المؤرخ عبارة عن شكل من أشكال النشاط الفكري الذي هو شعري وعلمي وفلسفي في آن.

يسهل التهكم - وخصوصًا انطلاقًا من المختصر الشديد الذي قدّمتُ به كتابًا مليئًا بتحليلات مسهبة ولمّاحة - من هذه الرؤية لما هو «خلف التاريخ»، ومن قَبْليّاته وتبسيطاته.

أرى في ذلك إمكانين مهمين في التفكير: **الأول** يقول إن الكتاب يُسهم في تسليط الضوء على التاريخانية في نهاية القرن التاسع عشر والتي سأتكلم عليها لاحقًا؛ و**الثاني**، نرى أنه يمكننا أن نبني على مثال تاريخي مشكلة العلاقات بين التاريخ بوصفه علمًا والتاريخ بوصفه فنًا أو فلسفة.

---

(62) استشهد بها: J. Ehrard & G. Palmarde, *L'Histoire* (Paris: Colin, 1964), p. 72.

يبدو لي أن هذه العلاقات تتحدد أولًا من الناحية التاريخية وأن النقاط التي يرى فيها هايدن وايت نوعًا من الطبيعة التاريخية تتضمن وضعًا تاريخيًا لعلم معين، وأننا لا نستطيع إجمالًا أن نقول إن التاريخ حتى نهاية القرن التاسع عشر كان يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفن والفلسفة، وإنه سعى إلى أن يكون أكثر تعيينًا وتقنية وعلمية، وأقل أدبية وفلسفية، ونجح جزئيًا في ذلك.

لكن، يجب التنويه بأن بعض أكابر المؤرخين اليوم ما زالوا يضفون على التاريخ صفة الفن. ومنهم جورج دوبي القائل: «أرى أن التاريخ هو فن في المقام الأول، وفن أدبي خصوصًا. لا وجود للتاريخ إلا بواسطة الخطاب. ولكي يكون التاريخ جيدًا لا بد للخطاب من أن يكون جيدًا»[63]. لكنه صرّح في مكان آخر: «إذا وجب على التاريخ أن يكون، فلا يستطيع أن يكون حرًا. قد يكون شكلًا من أشكال الخطاب السياسي، ويجب ألا يكون للدعاية؛ قد يكون نوعًا أدبيًا، ويجب ألا يكون من الأدب»[64]. من الواضح أن العمل التاريخي ليس عملًا فنيًا كباقي الفنون، وأن الخطاب السياسي يتمتع بخاصية معينة.

طرح رولان بارت المسألة بنباهة قائلًا: «إن سرد الحوادث الماضية، الخاضع في ثقافتنا، منذ الإغريق، لقمع «العلم» التاريخي، والذي امتهنه «الواقع» بشدة، والذي سوّغته مبادئ عرضٍ «منطقي»، هل يختلف هذا السرد حقًا بصفة نوعية أو بوجاهة لا شك فيها، عن السرد المتخيل، كما يمكن أن نجده في الملحمة أو الرواية أو الدراما؟»[65]. في تلك الفترة كان إميل بنفنيست قد أجاب مركّزًا على مقاصد المؤرخ: «الإعراب التاريخي عن الحوادث مستقل عن حقيقتها «الموضوعية». ما يهمّ هو المقصد «التاريخي» للكاتب فحسب»[66]. فردّ رولان بارت بلغة ألسنية قائلًا: إن «الواقعي» في التاريخ

---

(63) Georges Duby & Guy Lardreau, *Dialogues* (Paris: Flammarion, 1980), p. 50.

(64) Ibid., pp. 15-16.

(65) Roland Barthes, «Le Discours de l'histoire,» *Informations sur les sciences sociales*, vol. VI, no. 4 (1967), p. 65.

(66) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1966), p. 240.

«الموضوعي» ليس سوى دالّ مشتت يحتمي بالقدرة الكلية الظاهرة للعائد. فهذا الوضع يحدد ما يمكن أن نطلق عليه تسمية «تأثير الواقع»... الخطاب التاريخي لا ينصاع للواقعي، فهو لا يقول إلا بالدلالة عليه، ولا يتوقف عن تكرار العبارة «حدث هذا»، من دون أن يتمكن هذا الزعم من أن يكون شيئًا آخر سوى العكس الذي يدل عليه السرد التاريخي كله»[67]. ويختم بارت دراسته موضحًا تراجع التاريخ المسرود اليوم من خلال البحث عن المزيد من العلمية، قال: «وهكذا ندرك أن انحسار (إن لم نقل زوال) السرد في العلم التاريخي الحالي الذي يسعى إلى التكلم على البنى أكثر من التكلم على التسلسل الزمني، يقتضي أكثرَ من مدرسة يتم تغييرها، يقتضي تحولًا أيديولوجيًا حقيقيًا: السرد التاريخي يموت لأن علامة التاريخ المطلق لم تعد تتعلق بالواقع، بل بالمعقول»[68].

ثمة قصة لالتباس آخر لكلمة تاريخ التي تعني في معظم اللغات العلم التاريخي والقصة المسرودة والمتخيلة، التاريخ والقصة (اللغة الإنكليزية تميّز بين story وhistory)[69]. أسس بول فاين رؤية مبتكرة للتاريخ؛ إذ رأى أن التاريخ قصةٌ وسرد، لكنه «قصة حوادث «حقيقية»»[70].

يهتم التاريخ بشكل خاص من أشكال التميز والفرادة، الذي هو الشكل النوعي، قال: «يهتم التاريخ بحوادث اتسمت بالفردية، ولا يؤدي أي حدث منها وظيفة مزدوجة للتاريخ، لكنه لا يعير بالًا للفردية بذاتها: إنه يسعى إلى فهم هذه الحوادث، أي أن يجد فيها نوعًا من العمومية أو بالأحرى نوعًا من التميّز»[71]، وقال أيضًا: «التاريخ هو وصف ما هو متميز، أي ما يمكن فهمه في الحوادث البشرية»[72]. يشبه التاريخ إذًا رواية مسرودة، فهو قائم على

---

(67) Ibid., p. 74.

(68) Ibid., p. 75.

(69) يُنظر: W. B. Gallie, «The Historical Understanding,» *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 3, no. 2 (1963), pp. 149-202.

(70) Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 16.

(71) Ibid., p. 72.

(72) Ibid., p. 75.

الحبكات (intrigues). نرى أنه كلما حافظ العنصر الممتع في هذا المفهوم على تميزه من دون زجه في الفوضى، وكلما رفض الحتمية، اقتضى منطقًا معينًا، وأبرز دور المؤرخ الذي «يبني» دراسته التاريخية كما يبني الروائي «قصته». يخطئ التاريخ، في نظري، عندما يدفع المؤرخ إلى الاعتقاد بأنه يتمتع بحرية الروائي نفسها، وبأن التاريخ ليس علمًا على الإطلاق، بل هو نوع أدبي – هذا على الرغم من تحفظات بول فاين – في حين أنه يتبدّى له كعلم يتمتع في آن (وهذا قول مبتذل بحد ذاته، ولكن يجب سوقه) بصفات جميع العلوم كما بصفات خاصة به.

في حال من التوضيح الأول، أقول: في وجه أنصار التاريخ الوضعي الذي يظن أنه يستطيع إقصاء كل خيال، لا بل كل «فكرة»، عن العمل التاريخي، طالب العديد من المؤرخين ومن منظّري التاريخ بأحقية التخيل، وما زالوا يطالبون بها.

عرّف وليام دراي (W. Dray) «التثبيت التخيلي المجدّد» (Imaginative re-enactment) للماضي على أنه شكل من أشكال التفسير العقلي. فـ «التعاطف» الذي يمكّن من الشعور والإشعار بظاهرة تاريخية معينة ربما لا يكون إذًا إلا وسيلة للعرض[73]. وجد غوردون ليف (G. Leff) تعارضًا بين إعادة البناء التخيلي للمؤرخ ومسعى الاختصاصي في علوم الطبيعة: «على المؤرخ، خلافًا لعالم الطبيعة، أن يحقّق إطاره الخاص ليقوّم الحوادث التي يهتم بها؛ عليه أن يقوم بعملية إعادة بناء تخيلي لما هو غير واقعي في الأصل، لكنه مندرج بالأحرى في حوادث فردية. عليه أن يقصي عنه عقدة التصرفات والقيم والمقاصد والتحولات التي تشكّل جزءًا من أفعالنا، علّنا نمسك بمعانيها»[74].

يبدو لي تقدير التخيل هذا عند المؤرخ قاصرًا. ثمة نوعان من التخيل

---

(73) William Dray, *Laws and Explanation in History* (London: Oxford University Press, 1957). يُنظر: Samuel H. Beer, «Causal Explanation and Imaginative Re-enactment,» *History and Theory*, vol. 3 (1963).

(74) Leff, pp. 117-118.

يستطيع المؤرخ أن يبيّنهما: نوع يسعى إلى إحياء ما مات في الوثائق ويشكل جزءًا من العمل التاريخي، لأن هذا العمل يظهر أفعال البشر ويفسّرها. ومن المستحسن إيجاد هذه القدرة على التخيل التي تجعل الماضي ملموسًا، على غرار الموهبة الأدبية التي تمناها جورج دوبي للمؤرخ. ويزداد التوق إلى هذا العمل، إذ ينبغي على المؤرخ أن يبرهن عن هذا النوع من الخيال الذي هو الخيال العلمي، الذي يتجلى، على العكس، بقوة التجريد. وهنا لا شيء يميز، ويجب ألا يميز المؤرخَ من هيئات العلماء الآخرين. عليه أن ينكبّ على وثائقه متحليًا بخيال عالم الرياضيات في حساباته، أو خيال عالم الفيزياء والكيمياء في تجاربهما. المسألة مسألة حالة فكرية، وهنا لا يسعنا إلا أن ننهج نهج هويزنغا (Huizinga) عندما صرّح بأن التاريخ ليس فرعًا من فروع المعرفة فحسب، بل هو أيضًا «نمط فكري لفهم العالم»[75].

في المقابل، أرثي لحال فكر ثاقب كفكر ريمون آرون، في ولعه التجريبي، الذي صرّح بأن مفاهيم المؤرخ هي مفاهيم خُلّبية، «لأن الباحث كلما اقترب من الأمور الملموسة أقصى الأمور المعمَّمة»[76]. ذلك أن مفاهيم المؤرخ ليست خلَّبية، بل مجازية في الأغلب لأنه ينبغي عليها أن تحيل إلى الملموس وإلى المجرّد في آن، لأن التاريخ - شأنه شأن باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية - هو علم لا يتناول المعقَّد، كما يطيب لبعضهم أن يقول، بل النوعي، كما قال فاين ببراعة.

يجب على التاريخ، كسائر العلوم، أن يعمّم ويفسر. إنه يقوم بذلك عمومًا. ذلك أن طريقة التفسير في التاريخ، كما قال غوردون ليف بعد كثيرين غيره، هي طريقة استنتاجية في الأساس: «لا وجود للتاريخ أو للخطاب النظري من دون تعميم... ولا يختلف الإدراك التاريخي بالعمليات الذهنية الملازمة لكل تفكير إنساني، بل بوضعه الذي هو إدراك للمعرفة الاستنتاجية

(75) Johan Huizinga, «A Definition of the Concept of History,» in: R. Klibansky & H. J. Platon, *Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer* (Oxford: Clarendon Press, 1936).

(76) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris: Gallimard, 1938), p. 206.

أكثر منها للمعرفة الإثباتية»[77]. تتحقق الدلالة في التاريخ بتعقّل مجموعة من المعطيات المنفصلة في الأساس، وتتحقق أيضًا بسلوك منطق داخلي لكل عنصر: «الدلالة في التاريخ هي خصوصًا دلالة سياقية»[78]. أخيرًا، نرى أن التفسيرات في التاريخ هي بالأحرى تقويمات أكثر منها إثباتات، لكنها تتضمن رأي المؤرخ بطريقة عقلانية وملازمة لعملية التفسير الفكرية: «إن بعض أشكال التحليل السببي ضرورية جدًا لكل محاولة في نقل الحوادث؛ وكما أنه ينبغي علينا أن نميّز بين المصادفة والضرورة، كذلك ينبغي على المؤرخ أن يقرر إن كان كل وضع خاضعًا لعوامل طويلة المدى أو قصيرة المدى. لكن هذه العوامل، كما الحال في مقولات المؤرخ، هي عوامل ذهنية، ولا تتناسب مع كيانات حظيت بالتيقن والاستدلال التجريبيين. لذا نرى أن تفسيرات المؤرخ هي بالأحرى تقويمات»[79]. لقد اجتهد منظرو التاريخ عبر القرون أن يطرحوا مجموعة من المبادئ الكبرى القادرة على تقديم مفاتيح عامة للتطور التاريخي. وكانت الفكرتان الأساسيتان المطروحتان هما من جهة فكرة **معنى** التاريخ، ومن جهة أخرى فكرة **قوانين** التاريخ.

يمكن أن تنشطر فكرة معنى التاريخ إلى ثلاثة أنواع من التفسير: الإيمان بحركات دائرية كبرى، الفكرة القائلة بنهاية التاريخ القائمة على اكتمال هذا العالم، نظرية نهاية التاريخ الواقع خارج التاريخ[80]. بوسعنا أن نعتبر نظريات شعوب الأزتيك، وإلى حد ما نظريات أرنولد توينبي، تابعة للرأي الأول، ونعتبر الماركسية تابعة للرأي الثاني، والمسيحية تابعة للثالث.

داخل المسيحية، يمر التفاوت الكبير بين أولئك الذين - مع القديس أوغسطينوس والصراطية الكاثوليكية - يعتمدون فكرة المدينتين، المدينة الأرضية والمدينة السماوية كما وردتا في كتاب **مدينة الله**، ويؤكدون ضدية

---

(77) Ibid., pp. 79-80.

(78) Ibid., p. 57.

(79) Ibid., pp. 97-99.

(80) P. Beglar, «Historia del mundo y Reino de Dios,» *Scripta Theologica*, vol. VII (1975), p. 285.

الزمن التاريخي[81] الذي تعصف به الخواءات الظاهرية للتاريخ البشري (ليست روما مدينة خالدة ولا تمثل نهاية التاريخ) والمد الأخروي للتاريخ الإلهي في آن، وأولئك الذين يحاولون، مع أنصار نهاية العالم الألفية كيواكيم الفلوري، التوفيق بين الرؤية الثانية والثالثة لمعنى التاريخ. للمرة الأولى قد ينتهي التاريخ عندما ينطلق العصر الثالث، عصر ملكوت القديسين في الأرض، قبل أن يكتمل بقيامة الأجساد والدينونة العامة. في القرن الثالث عشر، أخذ بهذا الرأي جواشان دو فلور وتلاميذه. هنا، نحن لا نخرج من النظرية التاريخية فحسب، بل نخرج أيضًا من فلسفة التاريخ كي ندلف إلى لاهوت التاريخ. في القرن العشرين، أفرز الإحياء الديني عند بعض المفكرين عودة إلى لاهوت التاريخ. تنبأ المفكر الروسي بردياييف (Berdyaev) (1874-1948) بأن تناقضات التاريخ المعاصر ستحل محل «خلق متزامن يساهم فيه الإنسان والله» (بارديف). وشهدت البروتستانتية في القرن العشرين تلاطم تيارات أخروية شتى: تيار «الأخروية المنطقية المآل» لشفايزر (Schweizer)، وتيار «الأخروية المتجردة من أساطيرها» لبولتمان (Bultmann)، وتيار «الأخروية المحقَّقة» لدود (Dodd)، وتيار «الأخروية المسبقة» لكولمان (Cullmann) مثلًا[82]. بعد أن استعاد المؤرخ الكاثوليكي هنري إيرينيه مارو (Henri - Irénée Marrou) تحليل القديس أوغسطينوس، طوّر فكرة الالتباس في زمن التاريخ: «هكذا يبدو زمن التاريخ مثقلًا بالتباس وضدية جذرية: صحيح أنه عنصر تقدم، كما صوّره أحد المذاهب السطحية، بل ليس هو كذلك فحسب؛ ذلك أن للتاريخ وجهًا كارثيًا ومظلمًا: فهذا النمو الذي يتحقق بطريقة غامضة يشق طريقه عبر الألم والموت والفشل»[83].

أما المفهوم الدوري وفكرة الانحطاط، فقد تناولتُهما في مكان آخر[84]

---

(81) Henri-Irénée Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (Montréal: Institut d'études médiévales, 1950).

(82) يُنظر: Jacques Le Goff, «Escatologia,» in: *Enciclopedia Einaudi*, vol. 5 (Turin, 1978), pp. 712-746.

(83) Henri-Irénée Marrou, *Théologie de l'histoire* (Paris: Seuil, 1968).

(84) Jacques Le Goff, «Decadenza,» in: *Enciclopedia Einaudi*, vol. IV (Turin, 1978), pp. 389-420.

وسأعرض لاحقًا أنموذجًا من هذا المفهوم، عندما سأتوقف عند فلسفة التاريخ عند شبنغلر (Spengler).

وحول الفكرة القائلة بنهاية التاريخ والقائمة على اكتمال العالم، أرى أن القانون الأكثر اتساقًا والذي تم طرحُه هو قانون التقدم[85].

بعد أن أكد ف. غوردون شايلد (V. Gordon Childe) أن عمل المؤرخ هو البحث عن نظام داخل عملية التاريخ البشري[86]، وبعد أن شدّد على أنه لا يوجد في التاريخ قوانين، بل «نوع من النظام»، أخذ التقانة مثالًا على هذا النظام. ورأى أنّ ثمة تقدمًا تقانيًا «من فترة ما قبل التاريخ وحتى عصر الفحم»، وأنه يقوم على سلسلة منظمة من الحوادث التاريخية. لكن غوردون شايلد ذكّر بأن التقدم التقني في تلك المرحلة هو «منتج اجتماعي». وإذا حاولنا تحليل ذلك من هذا المنطلق، لأدركنا أن ما بدا يسير في خط مستقيم هو غير منتظم وتائه، ولكي نشرح «هذا الشرود وهذه التخبطات، لا بدّ من الالتفات إلى المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية واللاهوتية والسحرية، وإلى العادات والمعتقدات، لأنها كانت بمنزلة مهاميز ومكابح»؛ وبوجيز العبارة هذا ما فعلته في التاريخ كله وفي تعقيده. لكن هل يجوز أن نعزل مجالًا تقانيًا وأن نعتبر أن باقي التاريخ لا يؤثر فيه إلا من الخارج؟ أليست التقانة هي أحد مكونات مجموعة أوسع لا توجد أجزاؤها إلا من طريق التقطيع الاعتباطي الذي يقوم به المؤرخ نوعًا ما؟

طرح بيرتران جيل[87] (B. Gille) المشكلةَ أخيرًا بطريقة لافتة، فاقترح فكرة المنظومة التقنية، وهي مجموعة متسقة من البنى المنسجمة في ما بينها. وتكشف هذه المنظومات التقنية التاريخية النقاب عن «نظام تقني». وتُلزم

---

(85) Jacques Le Goff, «Progresso/reazione,» in: *Eniclopedia Einaudi*, X.
درست النهضة وانتصار نقد فكرة التقدم في مكان آخر. ولن أقدّم هنا إلا بضع ملاحظات حول التقدم التقاني.

(86) G. Childe, *What is History?* (New York: Schuman, 1953), p. 5.

(87) B. Gille, *Histoire des techniques* (Paris: Gallimard, 1978), pp. 8 sqq.

«طريقة استيعاب الظاهرة التقنية» هذه إجراء حوار مع اختصاصيي المنظومات الأخرى: أي عالم الاقتصاد والألسني وعالم الاجتماع والسياسي ورجل القانون والعالم والفيلسوف... وتنشأ عن هذا التصور ضرورة تحقيب، لأن المنظومات التقنية تتعاقب فيما الأهم أن نفهم أو بالأحرى أن نفسر تمامًا علائم الانتقال من منظومة تقنية إلى أخرى. وهكذا تُطرح مشكلة التقدم التقني، وهنا يميز ب. جيل بين «تقدم التقنية» و«التقدم التقني» الذي يتسم بدخول الاختراعات إلى الحياة الصناعية أو الشائعة.

يلاحظ جيل أيضًا أن «دينامية المنظومات - إن صُمّمت على هذا النحو- تعطي قيمة جديدة لما أطلقت عليه هذه العبارة الغامضة والملتبسة، وأعني بها الثورات الصناعية». وهكذا تُطرح المشكلة التي سأجملها بكلمة «ثورة» في التاريخ. لقد طُرحت على كتابة التاريخ إما في المجال الثقافي (ثورة المطبعة، يُراجع مارشال ماك لوهان وألبير أينشتاين، والثورات العلمية[88]، وهو الكتاب الذي استشهد به نادل[89])، وإما في المجال السياسي (الثورة الإنكليزية عام 1640 والفرنسية عام 1789 والروسية عام 1917). وهذه الحوادث وفكرة الثورة بالذات قد عرفت سجالًا حادًا في الآونة الأخيرة ويبدو لي أن النزعة الحالية تطرح المشكلة من جديد بالنسبة إلى إشكالية **المدة الطويلة**[90]، هذا من جهة، وتَرى من جهة أخرى في المناظرات الدائرة حول الـ «ثورة» أو حول الـ «ثورات» حقلًا مفضلًا بالنسبة إلى الانحيازات الأيديولوجية والاختيارات السياسية للحاضر. «هذا هو أحد الميادين الأكثر «حساسية» بين ميادين كتابة التاريخ كلها»[91].

---

(88) M. Mcluhan, *La Galaxie Gutenberg*, Trad. de l'anglais (Tours-Paris: Mame, 1967); E. L. Eisenstein, «Clio and Chronos: An Essay on the Making and Breaking of History-Book Time,» in: *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. V, suppl. 6, *History and the Concept of Time* (1966), pp. 36-64; Th. S. Kuhn, *La Révolution copernicienne*, Trad. de l'anglais (Paris: Fayard, 1973).

(89) F. Smith Fussner, *The Historical Revolution. English Historical Writing and Thought 1560–1640* (London: Columbia University Press, 1962); G. H. Nadel, «Philosophy of History before Historicism,» *History and Theory*, vol. 3 (1964), pp. 255-261.

(90) M. Vovelle, «L'Histoire et la longue durée,» dans: Jacques Le Goff, Roger Chartier & Jacques Revel (éds.), *La Nouvelle histoire* (Paris: Retz, 1978), pp. 316 sqq.

(91) Roger Chartier, «Révolution,» dans: Ibid., p. 497.

انطباعي أنه لا توجد في التاريخ **قوانين** كتلك التي اكتشفت في مجال علوم الطبيعة، وهذا رأي واسع الانتشار اليوم مع رفض التاريخانية والماركسية المبتذلة والتوجس من فلسفات التاريخ، والكثير منها منوط بالمعنى الذي يعطى للكلمات. نعترف اليوم مثلًا بأن ماركس لم ينحت قوانين عامة للتاريخ، بل تصوّر فحسب العملية التاريخية بتوحيده بين نظرية (نقدية) وممارسة (ثورية)[92]. لقد أجاد و. غ. رانسيمان (W. G. Runciman) القول: إن التاريخ، على غرار علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، كان «يستهلك القوانين، من دون أن يُنتجها»[93].

لكنني أمام التأكيدات الاستفزازية في الأغلب، والتي تقتنع بلا عقلانية التاريخ، أعرب عن قناعتي بأن العمل التاريخي يهدف إلى تلقيح العملية التاريخية بالتعقلية، وبأن هذه التعقلية تؤدي إلى الاعتراف بعدد من التساوقات في التطور التاريخي. وهذا ما يعترف به الماركسيون المنفتحون حتى وإن نزعوا إلى زحلقة كلمة «التساوقات» واستبدالها بكلمة «قوانين»[94].

يجب تبيّن هذه التساوقات أولًا داخل كل **سلسلة** يدرسها المؤرخ ويعقلنها باكتشافه فيها منطقًا ومنظومة، وهذه كلمة أفضلها على كلمة حبكة، لأنها تركز أكثر ما تركز على الطابع الموضوعي وليس الذاتي للعملية التاريخية. وبعدئذٍ، يجب الاعتراف بأنها تتموضع بين السلاسل، مما يعطي أهمية للطريقة المقارنة في التاريخ. هناك مثل شعبي يقول: «المقارنة ليست السبب الكافي»، ولكن الطابع العلمي للتاريخ يأخذ الفروق والتشابهات معًا في الاعتبار، في حين تسعى علوم الطبيعة إلى إزالة الفروق.

وعت الصدفة تمامًا دورها في عملية التاريخ، من دون أن تخلخل الاتساقات، لأن الصدفة هي بالضبط عنصر يشكّل العملية التاريخية ومعقوليتها.

---

(92) G. Lichtheim, «Historiography: Historical and Dialectical Materialism,» *Dictionary of the History of Ideas*, vol. II, pp. 450-456.

(93) W. G. Runciman, *Sociology in its Place, and Other Essays* (London: Cambridge University Press, 1970), p. 10.

(94) Topolski, pp. 275-304.

صرّح مونتيسكيو قائلًا: «إذا كان ثمة سبب خاص، بوصفه نتيجةً عَرضية لمعركة من المعارك، قد هدم دولة ما، هناك سبب عام يقول إن انهيار هذه الدولة نجم عن معركة واحدة». وكتب ماركس في إحدى رسائله قائلًا: «قد يكون للتاريخ العالمي صفة صوفية عالية إنْ لم يشغل مكانه بالصدفة. والمعلوم أن هذه الصدفة تشكل جزءًا من قضية التطور العامة وتعوّضها أشكال أخرى من الصدف. لكن تسارع العملية أو تباطؤها يرتبط بمثل هذه «الأعراض»، بما في ذلك الطابع الطارئ للأفراد الذين يتصدّرون حركة ما زالت في بداياتها»[95]. لقد حاول بعضهم أخيرًا أن يقوّم من الناحية العلمية جانب الصدفة في بعض الحوادث التاريخية. وهكذا، درس خورخي باسادري سلسلة الاحتمالات في تحرير البيرو (Pérou). فتوسّل أعمال بيير فاندرييس[96] (P. Vendryès). وج. هـ. بوسكيه[97] (G. H. Bousquet). وأكد هذا الأخير أن الجهد المبذول لحوسبة الصدفة يستبعد فكرة العناية الإلهية كما يستبعد الإيمان بحتمية كونية. ورأى أن الصدفة لا تؤدي دورًا في التقدم العلمي ولا في التطور الاقتصادي، لكنها تتوق إلى توازن لا يلغي الصدفة بحد ذاتها، بل يلغي عقابيل الصدفة. أشكال الصدفة الأكثر «فاعلية» في التاريخ ربما تكون الصدفة المتعلقة بأحوال الطقس، أو الاغتيالات، أو ولادة العباقرة.

بعد أن استعرضتُ مسألة الاتساقات والتعقلية في التاريخ، يبقى عليّ أن أطرح مشكلات الوحدة والتنوع، والاستمرار في التاريخ والانقطاع فيه. وبما أن هذه المشكلات تدخل في صميم أزمة التاريخ الحالية، سأعود إليها في نهاية هذه الدراسة.

---

(95) استشهد به: Carr, p. 95.

(96) Pierre Vendryès, *De la probabilité en histoire, L'exemple de l'expédition d'Égypte* (Paris: Michel, 1952).

يُنظر أيضًا: Jorge Basadre, *El azar en la Historia y sus limites* (Lima: Ediciones P.L.V, 1973).

(97) Georges-Henri Bousquet, «Le Hasard. Son Rôle dans l'histoire des sociétés,» *Annales* E. S. C., vol. 22 (1967), nos. 1-3, pp. 419-28.

سأكتفي بالقول إن هدف التاريخ الحقيقي كان يركّز دائمًا على التاريخ الشامل والكلي - الكامل والمكتمل كما كان يقول كبار المؤرخين في نهاية القرن السادس عشر - يركز على التاريخ الذي كلما تشكَّلَ في قوام اختصاص علمي ومدرسي يجب أن يتجسد في مقولات تجزّئ التاريخ عمليًا. وهذه المقولات منوطة بالتطور التاريخي نفسه. شهد النصف الأول من القرن العشرين نشأة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وشهد النصف الثاني تاريخ الذهنيات. وحبّذ بعضهم من أمثال شيم بيرلمان (Chaim Perelman) المقولات التحقيبية، وحبّذ آخرون مقولات المواضيع[98]. لكل مقولة أهميتها وضرورتها. والمقولات هي أدوات عمل وعرض، ولا تتمتع بأي واقع موضوعي وجوهري. وكذلك، فإن تطلع المؤرخين إلى الكلية التاريخية يستطيع - ويجب أن - يأخذ أشكالًا شتى تتطور هي أيضًا مع الوقت. ربما يكون الإطار واقعًا جغرافيًا أو مفهومًا فكريًا: هذا ما فعله فيرنان بروديل في كتابه **البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني** أولًا، ثم في كتابه **الحضارة المادية والرأسمالية**. حاولتُ مع بيير توبير (P. Toubert)، في إطار التاريخ القروسطي، أن أثبت كيف أن هدف التاريخ الكلي يبدو اليوم سهل المنال ويتحقق بطريقة وجيهة في المواضيع الشاملة التي يبنيها المؤرخ: مثلًا تحصين القرى ببناء القلاع فيها (encastellamento)، الفقر، الهامشية، فكرة العمل، ...إلخ[99].

لا أعتقد أن طريقة المقاربات المتعددة - شرط ألّا تتغذى بأيديولوجية اصطفائية بائدة - هي طريقة تضرّ بعمل المؤرخ. تفرضها حالة التوثيق أحيانًا، إذ يقتضي أن يعامَل كل نوع من المصادر معاملة مختلفة داخل إشكالية شاملة. عندما درستُ نشأة فكرة المطهر ما بين القرنين الثالث والرابع عشر في الغرب، رجعت أحيانًا إلى قصص الرؤى، وأحيانًا إلى أمثلة القدوة الحسنة، وأحيانًا إلى الممارسات الشعائرية، وأحيانًا إلى تصرفات تقَويّة، وربما كنت سألجأ

---

(98) Ch. Perelman, *Les Catégories en histoire* (Bruxelles: Université libre, 1969), p. 13.

(99) Jacques Le Goff & Pierre Toubert, «Une Histoire totale du Moyen âge est-elle possible?,» dans: *Actes du 100e congrès national des sociétés savantes* (Paris: [s. n.], 1975); 1. *Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale*, vol. 1 (Paris: [s. n.], 1977), pp. 31-44.

إلى التصاوير لو لم يغب عنها المطهر مدة طويلة. أحيانًا حللتُ أفكارًا فردية، وأحيانًا أخرى ذهنيات جماعية، وأحيانًا مستوى الحكّام الأقوياء، وأحيانًا أخرى مستوى الجماهير. لكن لم يفتني قط أن الإيمان بالمطهر - من دون حتمية أو قدرية، مع فترات بطيئة وتيهانات وانعطافات - قد تَجسّد داخل منظومة، وأن هذه المنظومة ما كانت ذات معنى لو لم تعمل داخل مجتمع كلّي[100].

تستطيع دراسةٌ مفردة محصورة في المكان والزمان أن تشكل عملًا تاريخيًا ممتازًا، إذا طرحت مشكلة من المشكلات، وأن تقبل بالمقارنة إذا طُبّقت كونها «حالة دراسة». وحدها الدراسة السيرية والمنكفئة على نفسها من دون أي أفق هي التي أستنكرُها، علمًا بأنها كانت الطفل المدلّل لدى التاريخ الوضعاني، وبأنها لم تمت تمامًا.

في ما يخص الاستمرار والانقطاع، سبق لي أن تكلمت على مفهوم الثورة. بودي أن أختم النقطة الأولى من هذا التحليل بالتشديد على أن المؤرخ يجب أن يحترم الوقت الذي - بشتى الأشكال - هو دثار التاريخ، إذ يجب عليه أن يعاير أطر تفسيره الكرونولوجي مع الفترات المعيوشة. يبقى التأريخ من مهمات المؤرخ ومن واجباته الأساسية. لكن ينبغي أن يتواشج التأريخ مع تحريك آخر ضروري للمدى الزمني لجعله قابلًا للتمحيص من الناحية التاريخية: أي التحقيب.

ذكّرنا غوردون ليف (G. Leff) بقوة بذلك عندما قال: «التحقيب ضروري لكل شكل من أشكال الفهم التاريخي»[101]، وأضاف بذكاء: «التحقيب، شأنه شأن التاريخ بالذات، هو عملية تجريبية يصنعها المؤرخ»[102]. وسأضيف قائلًا: «لا وجود لتاريخ جامد، وليس التاريخ أيضًا التغييرَ الصرفَ، بل هو دراسة التغيرات اللافتة. التحقيب هو الأداة الأساس لفهم التغيرات اللافتة».

(100) Jacques Le Goff, *La Naissance du purgatoire* (Paris: Gallimard, 1981).

(101) Leff, p. 130.

(102) Ibid., p. 150.

2 - الذهنية التاريخية: البشر والماضي

أدرجت أعلاه بعض الأمثلة عن الطريقة التي يبني بها الافراد ماضيهم أو يعيدون بناءه. ما يهمني الآن على الأعم هو مكانة الماضي عند المجتمعات. أحتفي هنا بعبارة «الثقافة التاريخية» التي استعملها برنار غونيه (B. Guenée) في كتابه **التاريخ والثقافة التاريخية في الغرب القروسطي**. وتحت هذه العبارة يجمع غونيه أشياء عديدة: يتكلم من جهة على المخزون المهني للمؤرخين وعلى مكتباتهم التاريخية، ومن جهة أخرى على جمهور المؤرخين وقرائهم. هذا علاوة عن العلاقة التي يقيمها مجتمع من المجتمعات، في سيكولوجيته الجمعية، مع ماضيه[103]. أعلم مخاطر هذا النوع من التفكير: خطر اعتبار واقع مركّب ومنتظم واقعًا موحّدًا، إن لم يكن على مستوى الطبقات ففي الأقل على مستوى المقولات الاجتماعية المتمايزة بمصالحها وثقافتها، وخطر افتراض وجود «روح للعصر» (Zeitgeist)، لا بل لاوعي جمعي، وجميعها أفكار تجريدية خطيرة. لكن التقصيات والمساءلات الموظفة في المجتمعات «النامية» اليوم، تظهر أنه من الممكن مقاربة مشاعر الرأي العام في بلد ما تجاه ماضيه وتجاه ظواهر ومشكلات أخرى[104]. وبما أن هذه التقصيات مستحيلة بالنسبة إلى الماضي، سأحاول - من دون أن أغيّب الجانب الاعتباطي والتبسيطي لهذا المسعى - توصيف التصرف المهيمن في عدد من المجتمعات التاريخية إزاء ماضيها وإزاء التاريخ. وسأتخذ المؤرخين خصوصًا بوصفهم مفسّرين يمثلون هذا الرأي الجمعي، مجتهدًا في التمييز عندهم بين ما يعود إلى أفكارهم الشخصية وما يعود إلى الذهنية العامة. أرى أنني ما زلت أخلط بين الماضي والتاريخ في الذاكرة الجمعية. فلا بدّ من أن أسوق بعض الشروح الإضافية التي ستوضّح أفكاري عن التاريخ.

---

(103) لا تختلف رؤيتي كثيرًا عما يطلق عليه الأنغلوساكسونيون عبارة «Historical-Mindedness» [لوغوف]. (المترجم)

(104) Jean Lecuir, «Enquête sur les héros de l'histoire de France,» *L'Histoire*, no. 33 (avril 1981), pp. 102-112.

أرى أن تاريخ التاريخ يجب ألا يهتم بالإنتاج التاريخي الاحترافي فحسب، بل بمجموعة كبرى من الظواهر التي تشكل الثقافة التاريخية أو بالأحرى العقلية التاريخية في حقبة من الحقب. إن دراسة كتب التاريخ المدرسية هي جانب لافت فيها، لكن هذه الكتب لم تظهر عمليًا إلا منذ القرن التاسع عشر. ويمكن دراسة الأدب والتاريخ أن تكون ذات دلالة في هذا الشأن. فمكانة شارلمان في أناشيد التروبادور، ونشأة الرواية في القرن الثاني عشر، واتخاذ هذه النشأة شكل الرواية التاريخية (في موضوعاتها القديمة)[105]، وأهمية المسرحيات التاريخية في مسرح شكسبير[106]، ...إلخ، تشهد كلها بوجود ذائقة لدى بعض المجتمعات التاريخية تجاه ماضيها. وفي إطار معرض أقيم أخيرًا حول الرسام الكبير جان فوكيه (J. Fouquet) الذي عاش في القرن الخامس عشر، أظهرت نيكول رينو (N. Reynaud) كيف أن فوكيه - إلى جانب الاهتمام بالتاريخ القديم، وهذه ظاهرة لافتة في عصر النهضة (نشاهدها في **منمنمات الحقب اليهودية القديمة** وفي كتاب **التاريخ القديم** وفي **تاريخ تيتوس ليفوس**) - قد تذوّق كثيرًا التاريخ الحديث (وقائع إتيان شوفالييه (E. Chevalier)، والبساطات الجدارية المصنعة في فورميني (Formigny)، وكتب الحوليات الكبرى لفرنسا، ...إلخ[107]. ويجب أن نضيف إلى هذا دراسة أسماء العلم، وكتب دليل الحجّاج والسيّاح، والرسوم والادب الشعبي. ...إلخ، وبيّن مارك فيرو كيف أن السينما أضافت مصدرًا مهمًا جديدًا إلى التاريخ تمثّلَ بالفيلم[108]، لافتًا إلى أن السينما كانت «فاعلًا في التاريخ ومصدرًا من مصادره». ويصحّ هذا القول على مجمل وسائل الإعلام الحديثة (الصحافة الجماهيرية، السينما، الإذاعة، التلفزيون) مما يعتبر طفرة

---

(105) *Le Roman historique*, no. spécial de *La Nouvelle revue française*, no. 238 (octobre 1972).

(106) Tom F. Driver, *The Sense of History in Greek and Shakespearian Drama* (New York: Columbia University Press, 1960).

(107) Jean Fouquet, *Les Dossiers du département des peintures du musée du Louvre*, no. 22 (Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1981).

(108) Marc Ferro, *Cinéma et histoire* (Paris: Gonthier, 1977).

مهمة. لقد أكبّ سانتو مازارينو في دراسته المستوفية *Il pensiero storico*[109] *classico*، على هذا التوسع في مفهوم التاريخ (بمعنى التدوين التاريخي). ويفضل مازارينو أن يتقصى الذهنية التاريخية في العناصر الإثنية والدينية واللاعقلية والأساطير والشطح الشعري والنظريات المتعلقة بنشأة الكون، ...إلخ. ونجم عن ذلك تصور جديد للمؤرخ أعرب عنه موميغليانو قائلًا: «يرى مازارينو أن المؤرخ ليس بالضرورة باحثًا احترافيًا عن الحقيقة في الماضي، بل هو بالأحرى مستكشف ينابيع ومفسّر خارق للماضي المشروط بآرائه السياسية وعقيدته الدينية وسماته الإثنية، وأخيرًا، وليس حصرًا، للوضع الاجتماعي. فكل تنويه شعري أو أسطوري أو طوباوي، أو خيالي للماضي، إنما يعود للتدوين التاريخي»[110].

هنا أيضًا يجب أن نميّز. إن موضوع التاريخ هو حقًا ذلك المعنى المشتت للماضي الذي يعترف بأن إنتاجات المتخيل تعبّر بشكل أساس عن الواقع التاريخي وخصوصًا عن طريقة تفاعلها مع ماضيها. لكن هذا التاريخ غير المباشر ليس تاريخ المؤرخين الذي يحمل رسالة علمية من دون سواه.

ينسحب الأمر نفسه على الذاكرة. فكما أن الماضي ليس التاريخ بل موضوعه، كذلك ليست الذاكرةُ التاريخَ بل هي أحد مواضيعه، وهي مستوى بدائي للتطور التاريخي. نشرت مجلة *Dialectiques* أخيرًا[111] عددًا خاصًا مكرسًا للعلاقات بين الذاكرة والتاريخ عنوانه «الذاكرة تحت عباءة التاريخ». وفيه يتفوّه المؤرخ الإنكليزي رالف صموئيل، وهو أحد المشرفين الرئيسيين على مشروع «History Workshops» (ورشات عمل تاريخية) الذي سأعود إليه،

(109) سانتو مازارينو (1916-1987): مؤرخ إيطالي اهتم كثيرًا بدراساته المتعلقة بالحضارتين الإغريقية والرومانية، ومن بينها كتابه المذكور أعلاه **الفكر التاريخي الكلاسيكي** (بثلاثة أجزاء). ويعتبر مازارينو من أهم المؤرخين الماركسيين الغربيين. (المترجم)

Santo Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 3 vols. (Bari: Laterza, 1966); Voir le compte rendu d'A. Momigliano, in: *Rivista Storica Italiana*, vol. 79 (1967), pp. 206-219.

(110) Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes* (Paris: Gallimard, 1966).

(111) G. Simmel, numéro spécial de *Dialectiques*, no. 30 (1980).

بكلام غامض يحمل عنوانًا ليس أقل غموضًا هو «كيف ننزع صفة الاحترافية عن التاريخ». فإذا أراد بذلك أن يقول إن اللجوء إلى التاريخ الشفوي وإلى السير الذاتية وإلى التاريخ الذاتي يوسّع قاعدة العمل التاريخي، ويعدّل صورة الماضي، ويعطي الكلمة للمنسيين في التاريخ، فهو مصيب تمامًا ويؤكد التقدم الكبير الذي تم على صعيد الإنتاج التاريخي المعاصر. لكن، إن وضع «الإنتاج السير ذاتي» و«الإنتاج الاحترافي» على قدم المساواة، وإن أضاف قائلًا: «لا تؤسِّس الممارسة الاحترافية لا استئثارًا ولا ضمانةً»[112]، فإن الخطر يبدو كبيراً. الصحيح - وسأعود إلى ذلك - هو أن المصادر التقليدية لدى المؤرخ ليست في أغلب الأحيان أكثر «موضوعية»، وليست أكثر تاريخيّة في جميع الأحوال كما يظنُّ المؤرخ. صحيح أن انتقاد المصادر التقليدية غير كافٍ، لكن عمل المؤرخ يجب أن يتم عليها وعلى المصادر الأخرى. ربما لا يمثل العلم التاريخي المسيَّر ذاتيًا كارثةً فحسب، لكن لا معنى له أيضًا. فالتاريخ، حتى إذا لم يتوصل إلى ذلك إلا من بعيد هو علم ويتبع معرفة تُكتسَب باحتراف. فالتاريخ لم يبلغ درجة التقنية التي بلغتها علوم الطبيعة والحياة، ولا ابتغى أن يصل إليها، كي يتمكن العدد الأكبر من الناس بيسر من فهمه ومراقبته. من بين جميع العلوم، حظي التاريخ (أو أصابه النحس) لأن الهواة تمكنوا من صنعه بطريقة لائقة. الحقيقة أن التاريخ يحتاج إلى مبسّطين، والمؤرخون الاحترافيون لا يتكلفون دائمًا مشقة مزاولة هذه الوظيفة، مع أنها أساسية ومحترمة، فيكونون فيها على جانب من الخَرق، وقد وسّع عصر **وسائل الإعلام** الجديدة الاحتياجات والمناسبات للوسطاء المتوسطي الاحترافية. هل أحتاج إلى أن أضيف أنني غالبًا ما استمتع بالروايات التاريخية - عندما تكون هذه متقنة ومكتوبة بمهارة - وأعترف بحرية وطرافة كتّابها، لكنني عندما يطلب مني أن أبدي رأيي كوني مؤرخًا لن أدّخر جهدًا في تبيان الحريات التي إستُغِلَّت في معيّة التاريخ. لماذا لا نتكلم على قطاع أدبي للتاريخ كونه قصة مسرودة وتحترم فيه معطيات التاريخ الأساسية من عادات ومؤسسات وذهنيات، فتعاد إذًا كتابته التي تتوسل الصدفة وسرد الحوادث؟ سأجد في

(112) Ibid., p. 16.

ذلك متعة مزدوجة قائمة على المفاجأة واحترام العناصر الأكثر أهمية في التاريخ. وعلى هذا النحو، أحببتُ رواية لجان دورميسون (J. d'Ormesson) عنوانها **مجد الإمبراطورية**، أعاد فيها كتابة التاريخ البيزنطي عن موهبة وتبحّر. هنا لا أتكلم على حبكة تنزلق بين ثنايا التاريخ، كما هو الحال في روايات **إيفنهو**، و**الأيام الأخيرة لمدينة بومبيي**، و**كوو فاديس**، [**أين تذهب**]، و**الفرسان الثلاثة**، ...إلخ، بل أتكلم على مجرى جديد للحوادث السياسية انطلاقًا من البنى الأساسية للمجتمع. وكثيرًا ما يكون هذا العمل متقنًا ومفيدًا. ولكن هل هذا يعني أن كل إنسان مؤرخ؟ لا أطالب بسلطة للمؤرخين تختلف عن سلطتهم في مجالهم، أي العمل التاريخي ووقعه على المجتمع كونه كلًا، لا سيما في مجال التعليم. ما يجب نبذه هو الإمبريالية التاريخية في مجال العلم والسياسة. في بداية القرن التاسع عشر، لم يكن للتاريخ شأن يُذكر تقريبًا. فقد استأثرت التاريخانية في شتى أشكالها بكل شيء، وينبغي ألا يتحكم التاريخ بالعلوم الأخرى، وخصوصًا بالمجتمع. لكن المؤرخ - على غرار عالم الفيزياء والرياضيات والبيولوجيا، وبشكل مختلف على غرار الاختصاصيين في العلوم الإنسانية والاجتماعية - يجب أن يُسمع صوتُه، الأمر الذي يعني أن يؤخذ مجاله المعرفي الأساس في الاعتبار.

كما هي الحال في العلاقة بين الذاكرة والتاريخ، يجب على العلاقات بين الماضي والحاضر ألا تؤدي إلى الالتباس أو الريبية. نعلم الآن أن الماضي مرتهن جزئيًا بالحاضر. يكون كل تاريخ معاصرًا تمامًا، عندما يؤخذ ماضيه في الحاضر ويستجيب إذًا لمصالحه. ليس هذا محتومًا فحسب، بل مشروع. وبما أن التاريخ ديمومة، فالماضي هو ماضٍ وحاضر في آن، ويعود إلى المؤرخ أن يقوم بدراسة «موضوعية» للماضي تحت شكله المزدوج. صحيح أنه عندما ينخرط هو نفسه في التاريخ، فلن يصل إلى «موضوعية» حقيقية، لكن يستحيل أن يوجد أي تاريخ آخر. سيتقدم المؤرخ أيضًا في فهم التاريخ، غير أنه سيسعى إلى وضع نقطة استفهام على عملية تحليله، أسوة بالمراقب العلمي الذي يتابع التعديلات التي قد يجريها على موضوع مراقبته. نعلم تمام العلم مثلًا أن أشكال تقدم الديمقراطية تدفعنا إلى مزيد من البحث عن مكان «الصغار» في

التاريخ، وإلى أن نضع أنفسنا على مستوى الحياة اليومية، وهذا يفرض نفسه على جميع المؤرخين، وبحسب الطرائق المختلفة التي يختارونها. ونعلم أيضًا أن تطور العالم يدفعنا إلى تحليل المجتمعات بناءً على مقولة **السلطة**، وهكذا دخلت هذه الإشكالية في التاريخ. ونعلم أيضًا أن التاريخ يتم عمومًا بالشكل نفسه في المجموعات الثلاث الكبرى للبلدان الموجودة اليوم في العالم: العالم الغربي، العالم الشيوعي، العالم الثالث. وترتبط علاقات الإنتاج التاريخي لهذه المجموعات الثلاث بعلاقات القوة وبالاستراتيجيات السياسية الدولية، وترتبط أيضًا بالحوار بين الاختصاصيين والاحترافيين، وهو حوار يتطور بمنظور علمي مشترك. وهذا الإطار الاحترافي ليس علميًا بشكل خالص، ولا يقتضي بالأحرى - كما بالنسبة إلى جميع العلماء وأصحاب المهن - نهجًا تقويميًا يطلق عليه جورج دوبي صفة «أخلاقي»[113] (éthique)، وأسميه أنا بصورة أكثر «موضوعية» واجبًا مهنيًا. لا أصر على ذلك، ولكن الموضوع مهم، وألاحظ أن واجبات المهنة، على الرغم من بعض الشطط، موجودة وتطبّق بشكل تقريبي.

لا ترتبط الثقافة (أو الذهنية) التاريخية بعلاقات الذاكرة/ التاريخ والحاضر/ الماضي فحسب. فالتاريخ هو علم الزمن، وهو مرتبط ارتباطًا شديدًا بشتى مقولات الزمن الموجودة في مجتمع ما والتي تشكّل عنصرًا أساسيًا من الأدوات الذهنية لمؤرخيه. سأعود لاحقًا إلى الفكرة القائلة بوجود مجابهة بين التصور الدوري للزمن والتصور الذي يسير بخط مستقيم، في العصور القديمة لدى المجتمعات التي واجهت عمليات مثاقفة، حتى في فكر المؤرخين. لقد تم تذكير المؤرخين، وبحق، بأن ميلهم إلى التفكير فحسب في زمن تاريخي «تسلسلي» يجب أن يفسح المجال لمزيد من القلق إن هم أولوا الزمن تساؤلات فلسفية، تمثلت بإقرار القديس أوغسطينوس القائل: «ما هو الزمن؟ إن لم يسألني أحد، فأنا أعرف؛ لكن إن طلب مني أن أشرحه فأجدني عاجزًا عن ذلك» (**الاعترافات**،

(113) Duby & Lardreau, pp. 15-16.

11، 14). عندما تمعّنت إليزابيث إيزنشتاين في كتاب مارشال ماك لوهان المعروف **مجرّة غوتنبرغ**[114] (1962)، ركّزت على تبعية مقولات الزمن للوسائل التقنية في تسجيل الحوادث التاريخية ونقلها. لقد رأت في المطبعة نشأة لزمن جديد، زمن الكتب، الزمن الذي ربما يشير إلى قطيعة في العلاقات بين كليو (Clio) وخرونوس[115] (Chronos). وتستند هذه الفكرة إلى التعارض القائم بين الشفهي والمكتوب. لقد لفت المؤرخون وعلماء الاثنولوجيا الانتباه إلى أهمية الانتقال من المكتوب إلى الشفوي. وأظهر جاك غودي (J. Goody) بدوره كيف أن الثقافات ترتهن لسبل ترجمتها، لأن عملية فك الحرف (literacy) مرتبطة بتحوّل عميق في المجتمع[116]، وفعلًا صحّح هذا التحول بعضَ الأفكار المتناقلة حول «التقدم» الذي سجّله الانتقال من الشفوي إلى المكتوب. فربما يجلب المكتوب مزيدًا من الحرية، ويؤدي الشفوي إلى معرفة آلية «استظهارية» لا تمسّ. والحال أن دراسة التقليد في الوسط الشفوي أظهرت أن الاختصاصيين يستطيعون التجديد، في حين أن المكتوب قد يتسم بصفة «سحرية» تجعله لا يمسّ نوعًا ما. فيجب إذًا ألا يوازي بين التاريخ الشفوي (الذي هو ربما تاريخ الوفاء والثبات) والتاريخ المدوَّن (الذي هو ربما تاريخ المرونة والاستكمال). في كتاب أساسي درس فيه م. ت. كلانشي (M. T. Clanchy) الانتقال من الذكرة المستذكَرة إلى الوثيقة المكتوبة في إنكلترا القروسطية، بيّن أن المهم لم يكن اللجوء إلى المكتوب بل التغيّر في النظرة إلى طبيعة المكتوب ووظيفته، وانزلاق المكتوب كتقنية مقدسة إلى المكتوب بوصفها ممارسة نفعية، وتحويل الإنتاج المكتوب النخبوي والمستذكر إلى إنتاج مكتوب جماهيري، وهذه ظاهرة لم

---

(114) C. G. Starr, «Historical and Philosophical Time,» *History and Theory, Studies in the Philosophy of History*, vol. V, suppl. 6, *History and the Concept of Time* (1966), pp. 24-35.

(115) كليو، في الأساطير اليونانية، هي إحدى ربات الإلهام التي كانت تتغنى بمجد المقاتلين الذين يدافعون عن الشعب، وأصبحت لاحقًا سيدة التاريخ بحوادثه المتعاقبة. أما خرونوس فهو إله الزمن. (المترجم) Eisenstein, «Clio and Chronos,» pp. 36-64.

(116) Jack Goody, *La Raison graphique: La Domestication de la pensée sauvage*, Trad. française (Paris: Éditions de Minuit, 1977).

تتعمّم في البلدان الغربية إلا في القرن التاسع عشر، لكن تعود أصولها إلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر[117].

حول هذا الثنائي: الشفوي/ المكتوب، وهو ثنائي مهم للتاريخ، بودي أن أبدي ملاحظتين.

من الواضح أن الانتقال من الشفوي إلى المكتوب مهم جدًا بالنسبة إلى الذاكرة والتاريخ. لكن يجب ألا يفوتنا، 1) أن الشفوية والكتابية تتعايشان في المجتمعات عامّةً وأن هذا التعايش مهم جدًا بالنسبة إلى التاريخ، 2) وأن التاريخ، وإن شهد مرحلة حاسمة مع الكتابة، لكنه لم ينشأ معها، إذ لا يوجد مجتمع من دون تاريخ.

حول «المجتمعات التي لا تاريخ لها» سآخذ مثالين. من جهة، مثال مجتمع «تاريخي» يعتبره بعضهم عصيًا على الزمن ويعصى تحليله وفهمه بكلمات خاصة بالتاريخ: مثال الهند. ومن جهة أخرى، مثال المجتمعات المسماة «ماقبل التاريخ» أو «البدائية».

الأطروحة القائلة بلاتاريخية الهند طرحها لويس دومون (L. Dumont) بألمعية باذخة، مذكرًا بأن هيغل وماركس جعلا لتاريخ الهند مصيرًا خاصًا ووضعاها عمليًا خارج التاريخ، فأنشأ هيغل الطبقات الدينية (castes) الهندية وجعل منها أساس «تمايز راسخ»، وارتأى ماركس أن الهند - في تعارضها مع التطور الغربي - عرفت «ركودًا اقتصاديًا طبيعيًا - وهذا يتعارض مع الاقتصاد الربحي - الذي يراكم نوعًا من الطغيان»[118]، وتحليل لويس دومون يدفعه إلى استنتاجات قريبة جدًا من استنتاجات ماركس، وإنما في اعتبارات مختلفة وأكثر دقة. وبعد أنْ دَحَضَ بيسر رأي الماركسيين المبتذلين الذين يريدون إرجاع حالة الهند إلى حالة الصورة الساذجة لتطور أحادي الجانب، وأظهر

---

(117) Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066-1307* (Londres: Arnold, 1979).

(118) Louis Dumont, *La Civilisation indienne et nous*, nouvelle éd. (Paris: Colin, 1975), p. 49.

أن «التطور الهندي، المبكّر جدًا، توقّف قبل الأوان ولم يفجّر إطاره الخاص، وأن شكل التفاعل ليس الشكل الذي نحدده لتاريخنا، خطأ أو صوابًا»[119]. ويرى لويس دومون في هذه الإعاقة ظاهرتين من ظاهرات الماضي السحيق للهند: العلمنة المبكرة للوظيفة الملكية والتأكيد المبكّر لدور الفرد. وهكذا، فإن «الفضاء السياسي الاقتصادي عندما ينفصل عن القيم عبر العلمنة البدئية للوظيفة الملكية، يكون قد بقي خاضعًا للدين»[120]. وهكذا، فإن الهند قد استقرت في بنية جامدة للطبقات الدينية التي يختلف فيها الإنسان الهرمي كثيرًا عن إنسان المجتمعات الغربية الذي أسميه للمفارقة الإنسان التاريخي. أخيرًا، عكف لويس دومون على «التحوّل المعاصر» للهند مشيرًا إلى أنه لا يمكن أن يفسَّر في ضوء المفاهيم الصالحة للغرب، ملاحِظًا خصوصًا أن الهند توصّلت إلى التخلص من السيطرة الأجنبية «منجزةً أدنى قسط من التحديث»[121]. ليس لديّ الكفاية لمناقشة أفكار لويس دومون. سأكتفي بالقول إن أطروحته لا تنفي وجود تاريخ هندي، بل تطالب بخصوصية ملازمة لها. وأكثر من الرفض المتفّه اليوم لتصور أحادي الجانب للتاريخ، سأركّز على إبراز الحقب الطويلة التي لم تشهد فيها بعض المجتمعات تطورًا ملحوظًا، وعلى مقاومة بعض المجتمعات للتغيير.

هذا ينطبق في نظري على المجتمعات قبل التاريخية و«البدئية». وبالنسبة إلى الأولى منها، أكّد أحد المختصين الكبار أمثال أندريه لوروا غورهان أنّ ضروب اللايقين حول تاريخها تنجم خصوصًا من قصور التقصيات. «بدهي أننا لو مارسنا منذ نصف قرن التحليل المستفيض على حوالى خمسين موقعًا مختارًا بعناية، لامتلكنا اليوم، في عدد من المراحل الثقافية للبشرية، موادّ لتاريخ باذخ»[122]. وفي عام 1974، ذكر هنري مونيو (H. Moniot) قائلًا: «حصل هذا في

---

(119) Ibid., p. 64.

(120) Ibid., p. 63.

(121) Ibid., p. 72.

(122) A. Leroi-Gourhan, «Les Voies de l’histoire avant l’écriture,» dans: J. Le Goff & P. Nora (éd.), *Faire de l’histoire. I. Nouveaux problèmes* (Paris: Gallimard, 1974), pp. 93-105.

أوروبا، وأُسس التاريخ بكامله. في الحد الأقصى وعلى مسافة معينة، كان ثمة حضارات كبرى بنصوصها وأوابدها، وأحيانًا بعلاقات القربى فيها والتبادلات والاقتباس من العصور الكلاسيكية القديمة، أمّنا، أو بضخامة الحشود البشرية التي تعارضت مع السلطات الأوروبية ومع النظرة الأوروبية، كانت تضعها على هامش إمبراطورية كليو (Clio) [سيدة التاريخ]. والباقي هو أقوام من دون تاريخ، كما يقرّ بذلك رجل الشارع والكتب المدرسية والجامعية». وأضاف قائلًا: «لقد غيّروا لنا هذا كله، ومنذ عشر سنوات أو خمس عشرة سنة مثلًا، دخلت أفريقيا السوداء بقوة إلى حقل المؤرخين»[123]. وفسّر مونيو هذا التاريخ الأفريقي الواجب صنعه وحدّده. ومكّن انحسار الاستعمار من ذلك، لأنّ علاقات التفاوت الجديدة بين المستعمِرين القدامى والمستعمَرين «ما عادت تلغي التاريخ»، ولأن المجتمعات المستعمَرة قديمًا تسعى الآن «إلى استعادة امتلاكها ذاتها» و«تدعو إلى الاعتراف بالموروثات». وإذا بالتاريخ يستفيد من الطرائق الحديثة المرعية في العلوم الإنسانية (كالتاريخ والإثنولوجيا والسوسيولوجيا) ويحظى بأنه أصبح «علمًا ميدانيًا» يستخدم شتى أنواع الوثائق وخصوصًا الوثيقة الشفوية.

يتبدّى تعارض أخير في حقل الثقافة التاريخية الذي أسعى إلى إبرازه، أي الثقافة القائمة بين الأسطورة والتاريخ. ومن المفيد هنا أن نميّز حالتين. في عدد من المجتمعات التاريخية، يسعنا أن ندرس نشأة بعض الطرائف التاريخية الجديدة التي توسلت بداياتُها الأسطورةَ في كثير من الأحيان. في الغرب القروسطي، عندما اهتمت السلالات النبيلة والأمم أو المجموعات المدينية بأن تصنع لنفسها تاريخًا، بدأت في الأغلب بأسلاف أسطوريين دشنوا لائحة الأنساب، وبأبطال مؤسسين أسطوريين: فزعم الفرنجة أنهم ينحدرون من الطرواديين، وزعم آل لوسينيان[124] (Lusignan) أنهم ينحدرون من حورية

---

(123) Henri Moniot, «L'Histoire des peuples sans histoire,» dans: Ibid., pp. 106-123, 160.

(124) آل لوسينيان (Lusignan): عائلة فرنسية من منطقة بواتو، حكمت جزيرة قبرص بين عامي 1192 و1489 وشاركت في الحروب الصليبية. باعت سليلتها الأخيرة كاترين كورنارو الجزيرة لتجار البندقية؛ ورأى آل لوسينيان أن أصلهم يرقى إلى هذه الحورية التي تتحول كل يوم سبت إلى امرأة/ أفعى. وذكرها الشاعر غوته في إحدى قصصه. (المترجم)

البحر ميلوزين، ويُرجع رهبان سان ديني تأسيس ديرهم إلى ذيونيسيوس الأريوباغي[125] الذي اهتدى على يد القديس بولس. ونرى تمامًا في هذه الحالات الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه الأساطير، وصارت بالتالي جزءًا من التاريخ.

تصبح المشكلة أصعب عندما يتعلق الأمر بأصول المجتمعات البشرية أو المجتمعات الموسومة بـ «البدائية». وأعرب معظم هذه المجتمعات عن أصوله بعدد من الأساطير، ورأى العلماء أن مرحلة حاسمة في تطور هذه المجتمعات قد ظهرت عندما انتقلت من الأسطورة إلى التاريخ.

بيّن دانيال فابر (D. Fabre) كيف يوظِف المؤرخُ الأسطورة «العصية على التحليل التاريخي» ظاهريًا، لأنها - أي الأسطورة - «بنيت في مكان ما ضمن حقبة تاريخية معينة»[126]. ورأى ليفي شتراوس أيضًا أن الأسطورة تستعيد المخلفات البالية «للمنظومات الاجتماعية القديمة وترتّبها»، وأن الحياة الثقافية المديدة للأساطير تمكّن من تحويل هذه الأساطير من خلال الأدب إلى «صيد ثمين للمؤرخ»، كما فعل جان بيير فرنان وبول فيدال ناكيه بالنسبة إلى الأساطير الهيلينية بتوسل المسرح التراجيدي في اليونان القديمة. وقال مارسيل ديتيان (M. Détienne) في هذا الشأن: «في مقابل التاريخ الحدثي الذي يتبناه بائع العاديات وجامع الخرق اللذان يغوصان في الميثولوجيا، وفي أيديهما مشبكان ويشعران بالسعادة لأنهما نبشا هنا وهناك مُزقة أكل الدهر عليها وشرب، أو لأنهما وقعا على تذكار أحفوري لحدث «واقعي»، نرى أنه عندما يستخلص التحليل البنيوي للأساطير بعض الأشكال المكرورة التي تعتور بعض المضامين المختلفة، يتعارض مع تاريخ أشمل يندرج في مدة طويلة، ويغوص تحت العبارات الواعية، ويكتشف تحت الحراك الظاهري للأشياء التيارات الكبرى الداخليةَ التي تخترقه بصمت...»[127].

---

(125) الذي هداه القديس بولس إلى الدين المسيحي («سفر أعمال الرسل،» الإصحاح 17: 34). ويقال إنه أصبح أول أسقف لمدينة أثينا. (المترجم)

(126) D. Fabre, «Mythe,» dans: Le Goff (éd.), *Dictionnaire de l’Histoire nouvelle* (Paris: Retz, 1978).

(127) M. Détienne, «Le Mythe,» dans: Le Goff & Nora, *Faire de L’histoire*, vol. III, p. 74.

هكذا، فإن الأسطورة، كما تراها الإشكالية التاريخية الجديدة، ليست موضوعًا تاريخيًا فحسب، بل تمطّ أزمنة التاريخ نحو الأصول، وتثري منهجيات المؤرخ وتغذي مستوى جديدًا للتاريخ، مستوى التاريخ البطيء.

شدّد بعضهم على العلاقات القائمة بين التعبير عن الزمن في المنظومات الألسنية وفي تصوّر التاريخ، المتجاوز للزمن، حسبما استعملت الشعوبُ وتستعمل هذه اللغات. والدراسة المثلى حول هذه المشكلات أجراها إميل بنفينيست، وهي بعنوان **علاقات الزمن في الفعل الفرنسي**[128]. وتقدّم إحدى الدراسات التي بحثت في التعبير النحوي للزمن في الوثائق التي يستعملها المؤرخ، وفي القصة التاريخية بالذات، معلومات دقيقة للتحليل التاريخي. وأعطى أندريه ميكيل مثالًا ممتازًا عندما درس حكاية من حكايات ألف ليلة وليلة ووجد في خلفية الحكاية حنين الإسلام العربي إلى الأصول[129]. يبقى أن تطور مفاهيم الزمن يحظى بأهمية كبرى في التاريخ. وسجّلت المسيحية منعطفًا في التاريخ وفي طريقة كتابة التاريخ لأنها دمجت بين ثلاثة أزمنة في الأقل: الزمن الدائري للشعائر المرتبطة بالفصول الذي استعاد التقويم السنوي الوثني، والزمن الكرونولوجي المتجانس والحيادي الذي يُحسب وفقًا لموقع الأعياد، والزمن الغائي الذي يسير بخط مستقيم، أو الزمن الأخروي. رفع عصر الأنوار ونظرية التطوّر فكرة تقدم لا يرتدّ إلى الخلف، كان لها كبير الأثر على العلم التاريخي في القرن التاسع عشر، وعلى التاريخانية خصوصًا. وكان للبحوث التي قام بها علماء الاجتماع والفلاسفة والفنانون ونقاد الأدب في القرن العشرين أثر لافت في التصورات الجديدة للزمن، والتي تلقفها العلم التاريخي برحابة. وهكذا، كانت فكرة تعدد الأزمنة التاريخية التي وضعها موريس هالبواخ[130] (M. Halbwachs) نقطة الانطلاق في تفكير فرنان بروديل،

---

(128) Émile Benveniste, «Les Relations de temps dans le verbe français,» *Bulletin de la société de linguistique*, vol. LIV, Fasc. I (1959), Repris dans: *Problèmes de linguistiques générale* (Paris: Gallimard, 1966), pp. 237-250.

(129) André Miquel, *Un Conte des mille et une nuits: Ajîb et Gharîb* (Paris: Flammarion, 1977).

(130) Maurice Halbwachs: *Les Cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Alcan, 1925); *Mémoires collectives* (Paris: Presses universitaires de France, 1950).

والتي بلورها في مقالة أساسية تتعلق بـ «الديمومة المديدة»[131]، اقترح فيها على المؤرخ أن يمايز ثلاث سرعات تاريخية: سرعات «الزمن الفردي» و«الزمن الاجتماعي» و«الزمن الجغرافي»، أي الزمن السريع والمهتاج للعنصر الحدثي والسياسي، والزمن الذي يتخلل الحلقات الاقتصادية التي تنظم وتيرة تطور المجتمعات، والزمن البطيء جدًا و«شبه الجامد» للبنى. هذا علاوة على معنى الديمومة التي عبر عنها الأدب، كما عند مارسيل بروست أو عند بعض الفلاسفة والنقاد، الذين اقترحوا هذا المعنى على المؤرخين[132]. ويطرح هذا التوجه الأخير إحدى النزعات الحالية للتاريخ، أي النزعة التي تُعنى بتاريخ «المعيوش».

قال جورج لوفيفر في هذا الشأن: «نحن في الغرب نرى أن التاريخ صنعه الإغريق، وكذلك صنع فكرنا كله تقريبًا»[133].

لكن، كي نبقى في مجال الوثائق المكتوبة، نرى أن أقدم علامات الاهتمام بشهادات الماضي وبنقلها للأجيال اللاحقة، تتدرّج من الألفية الرابعة وحتى الألفية الأولى قبل الميلاد وتتعلق، من جهة، بالشرق الأوسط (إيران، بلاد الرافدين، آسيا الصغرى) ومن جهة أخرى بالصين. في الشرق الأوسط، ارتبط هذا الحرص على تأبيد الحوادث المؤرخة بالبنى السياسية خصوصًا: وارتبط بوجود دولة وخصوصًا دولة ملكية. ثمة كتابات تسهب في ذكر الحملات العسكرية وانتصارات الملوك، وثمة لائحة ملكية سومرية (حوالى عام 2000 ق.م.) وحوليات الملوك الأشوريين، ومآثر الملوك في إيران القديمة والتي نجدها أيضًا في الأساطير الملكية للتراث الميدي الفارسي القديم[134]:

---

(131) Fernand Braudel, «Histoire et sciences sociales: La Longue durée,» in: *Annales E. S. C.,* vol. 13, no. 4 (1958), pp. 725-753;

استعيد في: *Écrits sur l'histoire* (Paris: Flammarion, 1969), pp. 41-83.

(132) H. R. Jauss, «Zeit und Erinnerung,» in: Marcel Proust, *À La Recherche du temps perdu* (Heidelberg: [s. n.], 1955); S. Kracauer, «Time and History,» in: *History Concept of Time* (1966), pp. 65-78.

(133) Lefebvre, p. 36.

(134) Arthur Christensen, *Les Gestes des rois. The Idea of History in the Ancient Near East* (Paris: [s. n.], 1936).

مجموعات الأرشيف الملكي في ماري (القرن التاسع عشر ق.م.) وفي أوغاريت في رأس شمرا، وفي هتّوشا في باغازكوي (القرن الخامس عشر - القرن الثالث عشر ق.م)[135]. وهكذا، نرى أن موضوعات المجد والنمط الملكيين أدت في الأغلب دورًا حاسمًا في أصول التواريخ لشتى الشعوب والحضارات. أكد بيير جيبير (P. Gibert) أن التاريخ يَظهر في التوراة مع النظام الملكي، ونستشف من ذلك، وحول شخصيات صموئيل وشاول وداود، تيارًا سبق الملكية وتيارًا آخر معاديًا لها[136]. وعندما سينشئ المسيحيون تاريخًا مسيحيًا، سيركزون على صورة للملك الأمثل، الإمبراطور ثيوذوسيوس الشاب، الذي ستنتقل صورته في العصر الوسيط مثلًا إلى شخصي إدوار المُعرَّف والقديس لويس[137].

بشكل عام، غالبًا ما سترتبط ببنى الدولة وبصورتها فكرةُ التاريخ التي ستتعارض سلبًا أو إيجابًا مع فكرة مجتمع لا يملك دولة أو تاريخًا. ألا نجد تحولًا لأيديولوجيا التاريخ هذه المرتبطة بالدولة، ألا نجده في الرواية السيَر-ذاتية التي كتبها كارلو ليفي (C. Levi): **المسيح توقف في إيبولي؟** يجد المثقف المعادي للفاشية الذي تعود أصوله إلى منطقة بييمونتي في منفاه في ميتزوجيورنو أنه يكنُّ حقدًا متبادلًا لروما والفلاحين الذين أهملتهم الدولة، وينزلق إلى حالة من اللاتاريخية ومن تحجر الذاكرة: «منكفئًا في غرفة، وفي عالم مغلق، يطيب لي أن أعود بذاكرتي إلى ذلك العالم الآخر، المنغلق على الألم والعادات، ذلك العالم الذي يرفضه التاريخ والدولة، ذلك العالم الصابر إلى الأبد، أعود إلى تلك الأرض التي تخصني، أعود إليها من دون عزاء أو ألم، حيث يعيش الفلاح، في البؤس والبعاد، حضارتَه الساكنة، فوق أرض قاحلة وفي حضرة الموت».

لن أطيل الحديث عن الذهنيات التاريخية غير الغربية، ولا أبغي اختزالها

---

(135) حول الحوليات الحدثية، يراجع: *Saeculum*, vol. 6, no. 2 (1955).

(136) Gustav Hölscher, *Die Anfänge der Hebräischen Geschichtsschreibung* (Heidelberg: [s. n.], 1942).

(137) G. F. Chesnut, *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozames, Theodoret and Evagrius* (Paris: Mercer University Press, 1978), pp. 233, 241.

إلى قوالب جاهزة ولا الإيحاء بأنها، على غرار الذهنية الهندية (وكما رأينا، يجب أن نتفق حول الفكرة القائلة بوجود حضارة هندية «خارج التاريخ»)، ربما تكون منغلقة على تقليد جامد وقليل الترحيب بالفكر التاريخي.

لنأخذ الحالة العبرانية. من الواضح، ولأسباب تاريخية، أنه لا يوجد شعب شعر بمزيد من التاريخ كونه قدرًا، وعاش التاريخ كونه مأساة تصيب الهوية الجمعية، مثل الشعب العبراني. بيد أن معنى التاريخ عرف عند اليهود في الماضي تقلبات كبرى، وأن إنشاء دولة إسرائيل دفع باليهود إلى إعادة تقويم تاريخهم[138].

كي نبقى في رحاب الماضي، ها هو تقدير هـ. بوترفيلد[139] (H. Butterfield): «ما من أمة – بما في ذلك إنكلترا بميثاقها الأكبر – قد تهوست بالتاريخ، ولا يُستغرَب أن يكون اليهود القدامى قد أظهروا مواهب سردية قوية وأن يكونوا الأوائل الذين أنتجوا نوعًا من التاريخ الوطني، والأوائل الذين رسموا تاريخ البشرية منذ بدء الخليقة. لقد حققوا مزيّة عالية في بناء السرد الخالص، ولا سيما في سرد الحوادث القريبة العهد، كما حدث بعد موت داود وخلافة عرشه. وبعد السبي، ركزوا على الحق أكثر من تركيزهم على التاريخ، وصرفوا اهتمامهم إلى التفكير النظري في المستقبل، وخصوصًا إلى نهاية النظام الأرضي. بمعنى من المعاني، أضاعوا صلتهم بالأرض، لكنهم استغرقوا مدة طويلة ليفقدوا موهبتهم في السرد التاريخي، كما نرى ذلك في السفر الأول من المكابيين قبل العصر المسيحي وقبل ما كتبه فلافيوس جوزيف في القرن الأول بعد الميلاد».

لكن إذا استحال نفي هذا الهروب في الحق والأخرويات، وجب الدخول في دقائق المعنى. إليكم على سبيل المثال ما قاله روبير ر. جيس (R. R. Geis)

---

(138) يُنظر: Marc Ferro, *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier* (Paris: Payot, 1981).

(139) Herbert Butterfield, «Historiography,» in: Philip P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. 2 (New York: Charles Scribner's, 1973), p. 466.

في صورة التاريخ في التلمود: «سجّل القرن الثالث منعطفًا في التعليم التاريخي. وتعود الأسباب من جهة إلى تحسّن وضع اليهود بفضل منحهم حق المواطنة الرومانية في عام 212 وبسبب التهدئة التي أعقبت ذلك، ومن جهة أخرى بسبب التأثير المتنامي دائمًا للمدارس البابلية التي أقصت تصور نهاية التاريخ من طابعه الأرضي. لكن الإيمان التوراتي بالحياة الدنيا ما زال بيّنًا، كما تظهره صورة التاريخ التي رسمها المعلمون الأوائل: أو التنائيم (Tannaïm). ولن يكون التخلي عن التاريخ نهائيًا. فما قاله الحاخام مئير عن رؤيته لروما لم يُهمَل قط: «ذات يوم ستعود العظمة لصاحبها لإتمام ملكوت الله على هذه الأرض»»[140].

كما الهند والشعب اليهودي، والإسلام كما سنرى، بدت الصين وكأنها عرفت معنى مبكرًا للتاريخ سرعان ما تعثّر. لكن جاك جيرنيه (J. Gernet) قد احتج، معتبرًا أنّ الظواهر الثقافية التي خلقت الانطباع بوجود ثقافة تاريخية قديمة جدًا ترتبط بمعنى التاريخ. فمنذ النصف الأول من الألفية الأولى قبل الميلاد، ظهرت مجموعات من الوثائق التي صنفت حسب تعاقبها السنوي، كما نرى ذلك في **حوليات لو وشو كينغ**. وانطلاقًا من سيما كيان (Sima Qian) (145-85 ق.م) الذي لُقِّب بـ «هيرودوتوس الصيني»، نمت تواريخ سلالية تتبع الترسيمة عينها: وهي كناية عن مجموعات من النصوص الاحتفالية التي جُمعت وفق نظام زمني تعاقبي: «التاريخ الصيني تعشيق للوثائق». وتهيأ لنا إذًا بسرعة أن الصينيين أنجزوا مأثرتين واعيتين من مآثر المسيرة التاريخية: جمع الأرشيف وتأريخ الوثائق. لكننا إذا فحصنا طبيعة هذه النصوص ووظيفتها، وألقابَ الأشخاص الذين أنتجوها أو حموها، لظهرت صورة أخرى. إن التاريخ في الصين مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمكتوب: «فلا وجود للتاريخ، بالمعنى الصيني للكلمة، إلا في ما هو مكتوب». لكن تفتقر هذه النصوص المدونة إلى وظيفة الذاكرة، بل لها وظيفة شعائرية ومقدسة وسحرية. إنها وسائل للاتصال بالقوى الإلهية، وهي دُوِّنت «كي تحافظ عليها الآلهة»، وكي تصبح بالتالي فاعلة في حاضر أبدي. لا تُصنع الوثيقة كي توظَّف دليلًا، بل كي تكون أداة

---

(140) Robert R. Geis, «Das Geschichtsbild des Talmud,» in: *Saeculum*, vol. 6, no. 2 (1955), p. 124.

سحرية وطلسمًا. ولم تُنتَج إكرامًا للبشر، بل إكرامًا للآلهة. ولا يهدف تأريخ الوثيقة إلا إلى إبراز الطابع الخيّر أو المشؤوم لزمن إنتاج الوثيقة: «فلا يدلّ على فترة من الزمن، بل على ملمح من ملامحه». وليست كتب الحوليات وثائق تاريخية، بل هي نصوص شعائرية، «فلا تتضمن فكرة مصير بشري، وإنما تسجّل مطابقات صالحة إلى الأبد». وليس الناسخ الأكبر الذي يحافظ عليها مختص في الأرشفة، بل هو كاهن زمن رمزي مكلف أيضًا بالتقويم السنوي. في عصر سلالة الهان (حوالى عام 200 ق.م. - 200 م.) كان مؤرخ البلاط ساحرًا وفلكيًا ينظم شؤون التقويم السنوي[141]. بيد أن استخدام المتخصصين الحاليين بالحضارة الصينية لمجموعات هذا الأرشيف المزيف ليس مجرد حيلة تاريخية تُظهر أن الماضي خلق مستمر للتاريخ؛ إذ تكشف الوثائق الصينية عن معنى ووظيفة مختلفتين للتاريخ بحسب حضارات وتطور التدوين التاريخي الصيني الذي تم في عهد سلالة السونغ (Song) (ما بين القرنين العاشر والثاني عشر) مثلًا، والذي عرف نهضة في عهد كيانلونغ (1736-1795) والذي قدّم العمل المبتكر الذي كتبه زانغ كسويشنغ (1738-1801) شهادة عنه، مُظهرًا أن الثقافة التاريخية الصينية لم تكن جامدة[142].

في البداية، حبّذ الإسلام نوعًا من التاريخ المرتبط بالدين، وخصوصًا في عهد مؤسسه، النبي محمد، والمرتبط بالقرآن. مهد التاريخ العربي هو المدينة، ومحركه هو جمع ذكريات الأصول المعدّة كي تصبح «مستودعًا مقدسًا لا يمكن المساس به». ومع الفتوحات، صارت للتاريخ سمتان: سمة تاريخ الخلافة، وهي سمة ذات طبيعة حولية، وسمة تاريخ عام يمثله خصوصًا تاريخ الطبري (المتوفى في عام 310/ 923) وتاريخ المسعودي (المتوفى في عام 345/ 956) المكتوب بالعربية والمتشرّب بالمذهب الشيعي[143]. لكن في غمرة الكتب المتأثرة بالثقافات القديمة (الهندية والإيرانية والإغريقية) في بغداد إبان العصر العباسي، أُهمل

(141) J. Gernet, «Écrit et histoire en Chine,» *Journal de Psychologie* (1959), pp. 31-40.

(142) يُنظر: C. S. Gardner, *Chinese Traditional Historiography* (Cambridge: Harvard University Press, 1938); Gustav Hölscher, *Die Anfänge der Hebräischen.*

(143) André Miquel, *L'Islam et sa civilisation: VIIe–XXe siècles* (Paris: Armand Colin, 1968), p. 155.

المؤرخون الإغريق. في أثناء حكم الزنكيين والأيوبيين (في سورية وفلسطين ومصر) في القرن الثاني عشر، هيمن التاريخ على الإنتاج الأدبي، ولا سيما في مجال السيرة. وازدهر التاريخ أيضًا في البلاط المغولي والمملوكي وفي أثناء السيطرة التركية. وأُفرد لابن خلدون كونه عبقرية فريدة مكانة خاصة (ص 262-265). لكن التاريخ لم يأخذ قط في العالم الإسلامي المكان الأثير الذي احتله في أوروبا والغرب. فبقي «مستندًا بشدة إلى ظاهرة التنزيل القرآني، والمغامرة التي عاشها خلال قرون بكاملها والتي شهدت مشكلات عديدة لا تبدو اليوم أنها انفتحت إلا بصعوبة وبشق النفس على دراسات ومناهج تاريخية مستوحاة من الغرب»[144]. لمّا كان التاريخ عند اليهود عاملًا أساسيًا للهوية الجمعية - وهو دور قام به الدين في الإسلام - رأى العرب والمسلمون في التاريخ «حنينًا إلى الماضي»، وفنًا وعلمًا مجبولين بالتأسف[145]. يبقى أن الإسلام طوّر معنى آخر للتاريخ مغايرًا للغرب، ولم يعرف التطورات المنهجية نفسها في التاريخ، مع العلم أن وضع ابن خلدون يبقى، هنا، وضعًا خاصًا[146].

يرى العلم الغربي إذًا أن التاريخ وُلد مع الإغريق، وارتبط بمحركين أساسيين، أحدهما ذو طابع إثني قائم على التمييز بين الإغريق والبرابرة. اتصلت فكرةُ الحضارة بمفهوم التاريخ. ونظر هيرودوتوس إلى الليبيين والمصريين، وخصوصًا إلى السكيثيين والفرس وسلّط عليهم نظرة إثنوغرافية. فالسكيثيون هم مثلًا بدو رحّل، والبداوة يصعب النظر فيها. وفي قلب هذا الجيوتاريخ، هناك مقولة الحدود: الحضارة في هذا الجانب، البربرية في الجانب الآخر. السكيثيون الذين تخطوا هذه الحدود وأرادوا أن يتهلينوا - أو يتحضروا - قتلهم بنو جلدتهم، لأن العالمين لا يمكنهما أن يختلطا. ليس السكيثيون سوى مرآة يرى فيها الإغريق أنفسهم بشكل مقلوب[147].

---

(144) A. Miquel & C. R. de F. Gabrieli, «L'Islam nella storia. Saggi di storia e storiografia mussulmana,» *Revue Historique*, CCXXXVIII (1967), pp. 460-462.

(145) يُنظر: F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leyde: Brill, 1952).

(146) B. Spuler, «Islamische und abendländische Geschichtsschreibung,» *Saeculum*, vol. 6, no. 2 (1955), pp. 125-137.

(147) Hartog, *Le Miroir d'Hérodote.*

يتمثل المهماز الآخر للتاريخ الإغريقي بالسياسة المرتبطة بالبنى الاجتماعية. لاحظ م. ي. فينلي (M. I. Finley) أن التاريخ لم يتبلور في اليونان قبل القرن الخامس ق.م. حيث لم توجد حوليات شبيهة بحوليات ملوك أشور، ولم يهتم به الشعراء والفلاسفة، ولم توجد مجموعات أرشيف. كان ذلك هو عصر الأساطير، خارج الزمن، وتم تناقله شفويًا. في القرن الخامس، نشأت الذاكرة من اهتمام الأسر النبيلة (والملكية) ومن كهنة المعابد، كمعبد ديلف وإليوسيس وذيلوس.

رأى سانتو مازارينو، من جانبه، أن الفكر التاريخي نشأ في أثينا في الوسط الأورفي، وداخل معارضة ديمقراطية تصدت للأرستقراطية العجوز، وخصوصًا أسرة الألكيميونيين[148]: «نشأ التاريخ في كنف نِحلة دينية في أثينا، ولم ينشأ في أوساط المفكرين الأحرار لإيونيا... وانتشرت الأورفية على يد فيلوس، وفي أوساط الجيل (génos) الأكثر عداء للألكيميونيين، والذي أنجب في ما بعد رجل الأسطول الأثيني، ألا وهو ثيميستوكليس... وانطلقت الثورة الأثينية على حزب الأرستقراطية الإقطاعية العجوز المحافظ - حوالى عام 630 ق. م. - من المطالب الجديدة للعالم التجاري والبحري الذي هيمن على المدينة... وكان «التنبؤ الإستعادي» هو السلاح الأمضى في الصراع السياسي»[149].

تحوّل التاريخ إلى سلاح سياسي. وأخيرًا، استوعب هذا الحافز الثقافة التاريخية اليونانية، فمناهضة البرابرة ما كانت إلا طريقة أخرى للإشادة بالمدينة. وأوحت هذه الإشادة بالحضارة لليونانيين فكرة وجود تقدم تقني معين: «فالأورفية التي أعطت الدفعَ الأول للفكر التاريخي اكتشفت أيضًا فكرة التقدم التقني، وبالشكل الذي استطاع اليونانيون تصوره. وتكلم الشعر الغنائي عن أقزام جبل إيدا، ممن ابتكروا التعدين أو «فن إيفايستوس»، وقال عنهم إنهم أرواح جواهرية نوعًا ما»[150].

---

(148) عائلة عريقة في أثينا، أنجبت ألكيفياذيس وكليسثينوس وبيريكليس. (المترجم)

(149) Mazzarino, vol. 1, pp. 32-33.

(150) Ibid., p. 240.

عندما زالت فكرة المدينة، زال معها الوعي التاريخي. فمع محافظة السفسطائيين على فكرة التقدم التقني، رفضوا كل مقولة تتعلق بالتقدم الأخلاقي وقلصوا الصيرورة التاريخية إلى عنف فردي وفتتوها إلى مجموعة من «الطرائف الفاحشة». وكان ذلك عبارة عن تأكيد تاريخ مناهض لم يعد يرى في الصيرورة تاريخًا، كما لو كان تعاقبًا معقولًا من الحوادث، لكنه كان مجموعة من الأفعال العَرَضية يقوم بها أفراد أو فئات منفردة[151].

لم تختلف الذهنية التاريخية الرومانية اختلافًا كبيرًا عن الذهنية الإغريقية التي شكّلتها. فرأى بوليبوس - وهو معلّمها اليوناني في التفكير في التاريخ - الإمبريالية الرومانية امتدادًا لروح المدينة، وسيحتفي المؤرخون الرومان، كي يتصدوا للبرابرة، بالحضارة التي جسّدتها روما والتي امتدحها سالوستوس للحط من شأن يوغروتا الأفريقي الذي لم يأخذ عن روما إلا الوسائل لمحاربتها، والتي مجّدها تيتوس ليفوس تصديًا للأقوام المتوحشة في روما وللقرطاجيين، أي أولئك الأغراب الذين حاولوا استرقاق الرومان، كما حاول الفرس استرقاق الإغريق. إنها روما التي جسدها قيصر ضد الغاليين، والتي بدا لتاسيتوس أنه أُعجب بها في ملامح المتوحشين الطيبين في بريطانيا وجرمانيا، والذين نُظر إليهم في المحصّلة كأنهم يحملون سمات قدامى الرومان الأفاضل قبل الانحطاط. فعليًا، سيُهيمن على الذهنية التاريخية الرومانية التحسّر على الأصول - شأنها في ذلك شأن الذهنية الإسلامية لاحقًا - وعلى أسطورة المروءة عند الأقدمين، والحنين إلى عادات الأسلاف. ولم يتلطف تماهي التاريخ بالحضارة اليونانية - الرومانية إلا عندما بدأ الاعتقاد بالانحطاط الذي جعل له بوليبوس نظريةً مؤسسة على التشابه بين المجتمعات البشرية والأفراد. تتطور الدساتير ويأفل بريقها وتموت كالأفراد لأنها خاضعة مثلهم لـ «قوانين الطبيعة»، وحتى العظمة الرومانية ستهلك، وهذه نظرية سيتذكرها مونتسكيو. بالنسبة إلى الأقدمين، يلخّص درسُ التاريخ في المحصلة على أنه نفي للتاريخ. والأمر الإيجابي الذي يخلّفه هو العِبر المقتبسة من الأجداد والأبطال العظام.

(151) François Châtelet, *La Naissance de l'histoire. La Formation de la pensée historienne en Grèce* (Paris: Éd. de Minuit, 1962), pp. 9-86.

يجب محاربة الانحطاط باستنساخ شخصي لمآثر الأجداد وبتكرار نماذج الماضي الخالدة. فالتاريخ، بوصفه منهلًا للعِبَر، ليس بعيدًا من بلاغة تقنيات الإقناع، وهو سيتوسل الخُطبَ والأحاديث توسلًا ودودًا. في نهاية القرن الرابع، اختصر أميانوس مارسيلينوس السماتِ الأساسيةَ للذهنية التاريخية القديمة بأسلوب غريب، مستسيغًا الهجنةَ والمأساوية. لقد أمثل هذا الكاتب السوري الماضيَ، وذكر التاريخ الروماني مستعينًا بعبر أدبية، فكانت روما الخالدة (Roma aeterna) فضاءه الوحيد، مع أنه سافر إلى معظم بقاع الإمبراطورية الرومانية، باستثناء بريطانيا وإسبانيا وأفريقيا الشمالية التي تقع غربي مصر[152].

رأينا في المسيحية قطيعة وثورة في الذهنية التاريخية. فعندما أعطت المسيحية التاريخَ ثلاثَ نقاط ثابتة (الخلق أو البداية المطلقة للتاريخ، والتجسد وهو بداية التاريخ المسيحي وتاريخ الخلاص، والدينونة وهي نهاية التاريخ)، استبدلت الأفكار القديمة عن وجود زمن دائري بفكرة الزمن الذي يتقدم بخط مستقيم وهادف، وأعطت التاريخ **معنى**. ولأنها كانت تستسيغ التأريخ، حاولت تحديد تأريخ الخلق ونقاط العلّام المهمة في العهد القديم، وأرّخت قدر المستطاع ولادة يسوع وموته. ولأن المسيحية دين تاريخي، ولأنها متجذرة في التاريخ، فإنها طبعت تاريخ الغرب بزخم حاسم. ركّز غي لاردرو وجورج دوبي أيضًا على العلاقة القائمة بين المسيحية وتطور التاريخ في الغرب، وذكّر غي لاردرو بكلمة مارك بلوخ القائل إن «المسيحية دين المؤرخين»، مضيفًا: «بكل بساطة، إنني مقتنع أننا نكتب التاريخ لأننا مسيحيون». فردّ عليه جورج دوبي قائلًا: «أنت على حق: ثمة طريقة مسيحية للتفكير في ما هو التاريخ. أليس العلم التاريخي شيئًا غربيًا؟ ما هو التاريخ في الصين والهند وأفريقيا السوداء؟ لقد وُجد في الإسلام جغرافيون رائعون، لكن هل وُجد فيه مؤرّخون؟»[153]. شجّعت المسيحية بالتأكيد نزعةً معينة تدعو إلى التفكير بأسلوب تاريخي خاص في عادات الفكر الغربي، لكن الربط الضيق بين

---

(152) A. Momigliano, «The Lonely Historian Ammianus Marcellinus,» in: *Essays*, pp. 127-140.

(153) Duby & Lardreau, pp. 138-139.

المسيحية والتاريخ يبدو لي بحاجة إلى مزيد من التدقيق. أولًا، أثبتت بعض الدراسات الحديثة العهد أنه يجب عدم اختزال العقلية التاريخية القديمة، ولا سيما الإغريقية، بفكرة الزمن الدائري[154]. والمسيحية بدورها لا تُختزَل بفكرة الزمن الذي يسير بخط مستقيم: فهناك نوع من الزمن الدائري، كما يؤدي الزمن الشعائري في المسيحية دورًا غايةً في الأهمية. وإعطاء الأولوية لهذا الزمن مدة طويلة دفع المسيحية إلى التأريخ اليومي والشهري من دون ذكر السنة، إذ انخرط الحدث في التقويم الشعائري. من جهة أخرى، لم يؤدِّ الزمن الغائي والأخروي بالضرورة إلى تقويم التاريخ، ذلك أننا نستطيع أن نعتبر الخلاص موجودًا خارج التاريخ ومن طريق التاريخ في آن. وُجدتْ هاتان النزعتان وتوجدان أيضًا في المسيحية[155]. إذا أولى الغرب التاريخ اهتمامًا خاصًا، وإذا طوّر خصوصًا الذهنيةَ التاريخية، وأفرد مكانة مرموقة للعلم التاريخي، فذلك نظرًا إلى التطور الاجتماعي والسياسي. في فترة مبكرة جدًا، كان في مصلحة بعض الفئات الاجتماعية ومؤدلجي بعض الأنظمة السياسية أن ينظروا في أنفسهم تاريخيًا وأن يفرضوا أطرًا تاريخية للفكر. وكما رأينا، ظهر هذا الاهتمام أولًا في الشرق الأوسط، وفي مصر عند العبرانيين، ثم عند الإغريق. ولأن المسيحية مثلت طويلًا الأيديولوجيا المسيطرة في الغرب، فإنها قدّمت لهذا الغرب بضعة أشكال تاريخية في الفكر. وإن بدت الحضارات الأخرى أنها لا تفسح المجال واسعًا أمام العقل التاريخي، فلأننا من جهة نفرد كلمة تاريخ للمقولات الغربية ولأننا لا نعترف بوجود طرق أخرى للتفكير في التاريخ، ومن جهة أخرى لأن الشروط الاجتماعية والسياسية التي شجعت تطور التاريخ في الغرب لم تتحقق دائمًا في مكان آخر.

يبقى أن المسيحية قدمت للذهنية التاريخية عناصر أساسية خارج المفهوم

---

(154) A. Momigliano, «Time in Ancient Historiography,» in: *Essays*, pp. 179-204; Pierre Vidal-Naquet, «Temps des dieux et temps des hommes,» *Revue d'histoire des religions*, vol. 157 (1960), pp. 55-80.

(155) Le Goff, «Escatologia,» pp. 712-746.

الأوغسطيني للتاريخ[156] الذي كان له أثر كبير في العصر الوسيط والعصور التي تلته. كان هذا حال أوسابيوس القيساري وسقراط السكولاستيكي، وإيفاغريوس وسوزومينوس وتيودوريه السيري. كان هؤلاء يؤمنون بالخيار الحرّ (لا بل كان أوسابيوس وسقراط من أتباع أوريجينيس)[157]، واعتقدوا أن الحتف لا يؤدي دورًا في التاريخ خلافًا لما آمن به المؤرخون الإغريق والرومان. كانوا يرون أن اللوغوس أو العقل الإلهي (المسمّى العناية الربانية في سياق آخر) يحكم العالم، ويشكّل هذا اللوغوس بنية الطبيعة كلها والتاريخ كلّه. «بوسعنا إذن أن نحلل التاريخ وأن ننظر في المنطق الداخلي لسلاسل حوادثه»[158]. وتبنّت هذه الحركة الإنسانوية التاريخية المسيحية التي تغذت بالثقافة الإغريقية واللاتينية فكرة الحظ والنصيب لتفسّر «حوادث» التاريخ. وهذا الطابع العَرضي للحياة البشرية وُجد في التاريخ وابتدع فكرة دولاب الحظ الذي نال شعبية كبيرة إبان العصر الوسيط، وأدخل عنصرًا آخر دائريًا في مفهوم التاريخ. حافظ المسيحيون أيضًا على فكرتين جوهريتين في الفكر التاريخي الوثني، لكنهم أحدثوا فيهما تغييرًا كبيرًا: فكرة الإمبراطور، إنما على غرار ثيوذوسيوس الشاب الأنموذج الأمثل لصورة الإمبراطور المحارب والراهب في آن؛ وفكرة روما، لكنهم استبعدوا فكرتي انحسار روما وروما الخالدة. وأصبحت قيمة روما في العصر الوسيط تعني الإمبراطورية الرومانية المقدسة المسيحية والكونية في آن[159]، وتعني أيضًا طوباوية إمبراطوريةٍ تمتد حتى نهاية العالم، وتعني أيضًا الأحلام الألفية لإمبراطور ينهي الأزمنة.

إلى جانب الفكر التاريخي المسيحي، أنجب الغرب أيضًا فكرتين ازدهرتا

---

(156) يُنظر: A. Momigliano, «Time in Ancient,» pp. 66-68.

(157) أوريجينيس (185-254): لاهوتي مسيحي إسكندراني، استقر في قيسرية فلسطين حيث كتب معظم كتبه في التفسير والزهد والعرفان. واتّبع ثلاثة إمكانات في التأويل: المعنى الحرفي، والمعنى الأخلاقي، والمعنى الصوفي. استنكر مجمع القسطنطينية المسكوني المنعقد في عام 553 عددًا من أفكاره. (المترجم)

(158) Chesnut, p. 244.

(159) Falco, *La Santa Romana Repubblica.*

في العصر الوسيط: وضع إطار لأخبار تشمل العالم، وهي فكرة مقتبسة من اليهود[160]؛ وفكرة الأنواع المفضلة في التاريخ: وهما التاريخ التوراتي[161] والتاريخ الكَنَسي.

سأذكر الآن بضعة نماذج من الذهنية والممارسة التاريخيتين المرتبطتين بعدد من المصالح الاجتماعية والسياسية في حقبات شتى من التاريخ الغربي.

ارتبطت بالبنيتين الاجتماعيتين والسياسيتين الكبريين في العصر الوسيط، أي الإقطاع والمدن، ظاهرتان من ظواهر الذهنية التاريخية: أعني بهما الأنساب وتدوين أخبار المدن. ولمصلحة تاريخ وطني ملكي، يجب أن أضيف الحوليات الملكية التي كان أهمّها منذ نهاية القرن الثاني عشر كتاب **الحوليات الكبرى لفرنسا** والتي «صدقها الفرنسيون كما لو أنها التوراة»[162].

معروف جدًا الاهتمام الذي أولته العائلات الكبرى في المجتمع لتحديد أنسابها عندما تبلغ البنى الاجتماعية والسياسية في هذا المجتمع مستوى معينًا. ففي وقت مبكر، استعرضت الأسفار الأولى في التوراة قائمة أنساب الآباء. وفي المجتمعات التي تطلق عليها صفة «البدائية»، اتخذت الأنساب في الأغلب الشكل الأول للتاريخ، أي عندما تنزع الذاكرة إلى أن تنتظم في سلاسل كرونولوجية. أثبت جورج دوبي كيف أن صغار الأسياد في الغرب وكبارهم رعوا إبان القرن الثاني عشر، وفي فرنسا عمومًا، أدبًا أنسابيًا غزيرًا «كي يرفعوا من شأن نسبهم، وكي يسعفوا استراتيجيتهم في الزيجات خصوصًا، ويتمكنوا من عقد المصاهرات الموفقة»[163]. أكثر من ذلك، نظّمت السلالات المالكة أنسابًا متخيّلة وخلبيّة لتعزز نفوذها وسلطتها. وعلى هذا النحو استطاع

(160) Anna Dorothee von den Brincken, *Studien zur lateinische Welchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising* (Düsseldorf: M. Triltsch, 1957).

(161) يُنظر: Pierre le Mangeur, *Historia scolastica*, vol. 5 (1170).

(162) Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval* (Paris: Aubier, 1980), p. 339.

(163) بحسب جورج دوبي: Ibid., p. 64.

الملوك الكابتيون في القرن الثاني عشر أن يربطوا أصولهم بالكارولنجيين[164]. وهكذا، تحول اهتمام الأمراء والنبلاء إلى ذاكرة انتظمت حول ذرية العائلات الكبرى[165]، وأصبحت القرابة التعاقبية مبدأ في تنظيم التاريخ. لكن، ثمة حالة خاصة: حالة البابوية التي شعرت - عندما تعززت الملكية البابوية - بالحاجة إلى أن يكون لها تاريخ خاص بها، لا يستطيع بالطبع أن يكون سلاليًا، لكنه صُمِّم على التمايز عن تاريخ الكنيسة[166].

من جهة أخرى، عندما تكونت المدن على شكل هيئات سياسية مدركة قوتَها ونفوذها، عقدت العزم هي أيضًا على تعزيز هذا النفوذ فأشادت بقدمها وبأصولها المجيدة وبمجد مؤسسيها وبمآثر أبنائها القدامى وبالحقب الفريدة التي حظيت فيها بحماية الله والعذراء وشفيعها. اكتسب بعض هذه التواريخ طابعًا رسميًا وأصيلًا، ففي 3 نيسان/ أبريل من عام 1262، تُلي صك القاضي رولاندينو جهارًا في دير القديس أوربانوس في مدينة بادوفا أمام أساتذة الجامعة وطلابها الذين مهروا هذا الصك بصفة التاريخ الحقيقي للمدينة وسكانها[167]. فسلطت مدينة فلورنسا الأضواء على أن يوليوس قيصر هو مؤسسها[168]، وكان لجنوى تاريخها الأصيل منذ القرن الثاني عشر[169]. ومن الطبيعي أن تحصل لومبارديا - وهي منطقة نشأت فيها مدن قوية - على مدوّنة

---

(164) هي السلالة الثالثة لملوك فرنسا التي تسلمت السلطة بعد الكارولينجيين الذين تسلموها بعد الميروفنجيين، ووسعت إقطاعياتها من طريق المصاهرة. حكمت من عام 987 حتى ظهور عائلة البوربون في نهاية القرن الثالث عشر. (المترجم)

Bernard Guenée, «Les Généalogies entre l'histoire et la politique: La Fierté d'être capétien, en France, au Moyen âge,» *Annales E. S. C.*, vol. 33, no. 3 (1978), pp. 450-477.

(165) يُنظر: Léopold Génicot, *Les Généalogies* (Turnhout and Paris: Brepols, 1975).

(166) Agostino Paravicini-Bagliani, «La Storiografia pontificia del secolo XIII,» *Römische Historische Mitteilungen.*

(167) G. Arnaldi, *Studi sui cronisti della marca trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano* (Roma: Istituto storico per il medio evo, 1963), pp. 85-107.

(168) Nicolai Rubinstein, «The Beginnings of Political Thought in Florence,» *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 5 (1942), pp. 198-227; A. Del Monte, «Istoriographia fiorentina dei secoli XII-XIII,» *Bollettino dell Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, vol. LXII (1950), pp. 175-282.

(169) G. Bali, «La Storiografia genovese fino al secolo XV,» in: *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen* (Rome: [s. n.], 1974).

تاريخية مدينية[170]. ولا نجد في تاريخ العصر الوسيط مدينة مثل البندقية أولت تاريخها الاهتمام الشديد. لكن التدوين التاريخي البندقي في القرون الوسطى عرف تقلبات كثيرة لافتة للانتباه. أولًا، هناك تعارض صارخ بين التدوين التاريخي القديم الذي يعكس مزيدًا من الانقسامات والصراعات الداخلية للمدينة، أكثر من الوحدة والوئام اللذين حصلت عليهما في آخر المطاف: «سيعكس التدوين التاريخي واقعًا متحركًا، كما سيعكس الصراعات والغزوات الجزئية التي مسّته، وأيضًا القوة أو القوى المؤثرة فيه، من دون أن يحيا مَن يتابع هذه العملية الطمأنينةَ الوافية»[171]. علاوة على ذلك، فإن حوليات الدوج أندريا داندولو في منتصف القرن الرابع عشر نالت شهرة رفيعة، بحيث طمست التدوين التاريخي البندقي السابق[172]. في بداية القرن السادس عشر نشأ «التدوين التاريخي الرسمي» أو «التدوين التاريخي المبتغى» الذي انتشر مع ظهور كتاب **اليوميات** (*Diarii*) لمارين سانودو إل جيوفاني (Marin Sanudo il Giovane).

كان عصر النهضة حقبة مهمة للذهنية التاريخية، واتسم بفكرة تقول بنشأة تاريخ جديد وشامل وكامل، وبتحقيق تقدم مهم في المنهج وفي النقد التاريخي. استمد التاريخ الإنسانوي للنهضة من علاقاته الملتبسة بالعصور الإغريقية والرومانية (التي كانت أنموذجًا مُثِلًا وذريعة موحية) موقفًا مزدوجًا ومتناقضًا من التاريخ. من جهة أخرى، نرى معنى الفروق والماضي ونسبية الحضارات، ونرى أيضًا البحث عن الإنسان وعن الإنسانوية وعن الأخلاق التي - للمفارقة - يسيطر فيها التاريخ على الحياة (magistra vitae) فينفي ذاته ويقدّم الأمثلة والدروس الصالحة خارج حدود الزمن[173]. لا أحد عبّر عن هذا

---

(170) G. Martini, «Lo Spirito cittadino e le origini della storiografia communale lombarda,» *Nuova Rivista Storica*, vol. LIV (1970), pp. 1-22.

(171) Gracco, in: A. Pertusi, *La Storiografia veneziana fino al secolo XVI* (Firenze: [s. n.], 1970), p. 45.

(172) G. Fasoli, in: Ibid., pp. 11-12.

(173) يُنظر: R. Landfester, *Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts* (Genève: Droz, 1972).

التذوق الملتبس للتاريخ أفضل من مونتاين (Montaigne) الذي كتب: «المؤرخون هم ورقتي الرابحة، إنهم طرفاء وميسورون،... فالإنسان عمومًا الذي أبغي معرفته يظهر فيهم أكثر حيوية وأكثر اكتمالًا مما هو عليه في أي مكان آخر، وثمة تنوع وحقيقة في ظروفه الداخلية عمومًا وتفصيلًا، وثمة تشكيل في وسائل جمعها وهناك حوادث تتهدّده»[174].

لا يُستغرب في هذه الشروط أن يصرّح مونتاين أن «رَجُلَه» في التاريخ هو بلوتارك الذي نعده نحن مفكرًا في مجال الأخلاق، أكثر منه مؤرخًا. ومن جانب آخر، يتحالف التاريخ عندئذٍ مع الحقوق، وتتجلى هذه النزعة في أعمال البروتستانتي فرانسوا بودوان (F. Baudouin)، تلميذ رجل القانون دومولان: **في مؤسسة التاريخ العام مع تشريعه المرفَد** (*De Institutione historiae universae et eius cum juridisprudentia conjunction*) (1561). يهدف هذا الربط إلى توحيد الشأنين الواقعي والمثالي، والربط بين العادات والأخلاق. وانضم بودوان إلى المنظّرين الذين يحلمون بتاريخ «مكتمل». لكن رؤيته التاريخَ بقيت «منفعية» (D. R. Kelley).

بودي هنا أن أتطرق إلى العقابيل التي خلفتها، إبان القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، إحدى الظواهر المهمة وقتئذٍ: اكتشاف العالم الجديد واستعماره. سأذكر مثالين، **الأول** عند المستعمَرين، **والآخر** عند المستعمِرين. في كتاب رائد عنوانه **رؤية المهزومين** (*La Vision des vaincus*)، درس ناتان واشتيل (Nathan Wachtel) ردات فعل الذاكرة الهندية على الغزو الإسباني للبيرو. بدايةً، يذكّر واشتيل بأن الغزو لم يكتسح مجتمعًا من دون تاريخ: «لا نستطيع أن نتخيل وجودًا لعبقرية شريرة، ففي التاريخ يتحقق كل حدث في حقل تكوّن معين، حقل صنعته المؤسسات والعادات والممارسات والدلالات والآثار العديدة، فتقاوم الفعل البشري وتمكّن العدو منها»[175].

---

(174) Michel de Montaigne, «Essais des livres II,» chap. 10, dans: Ehrard & Palmarde, pp. 117-119.

(175) Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus, Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole* (Paris: Gallimard, 1971), p. 300.

ويبدو أن نتيجة الغزو تمثلت في ضياع الهنود هويتهم. فموت الآلهة والإنكا (Inca) وتحطيم الأصنام خلقا عند الهنود «صدمة جماعية»، وهذه فكرة مهمة جدًا في التاريخ، وأذكّر بأنها يجب أن تأخذ مكانها بين الصور الأساسية للانقطاع التاريخي: فالحوادث الكبرى (كالثورات والغزوات والهزائم) هي كناية عن «صدمة جماعية». ويردّ المهزومون على هذه الخلخلة بابتكارهم «ممارسةً تحيي بنية جديدة» وتعبّر في هذه الحالة عن «رقصة الغزو»: إنه «تنظيم بنية جديدة قائمة على الرقص، بعدما فشلت الأشكال الأخرى للممارسة»[176]. وهنا يطرح ناتان واشتيل فكرة مهمة حول التعقل التاريخي، يقول: «عندما نتكلم على منطق أو تعقّل في التاريخ، فلا تعني هذه الكلمات أننا ندّعي تحديد قوانين رياضية وضرورية وصالحة لجميع المجتمعات، كما لو كان التاريخ يخضع لحتمية طبيعية؛ لكنّ تضافر العوامل التي تشكّل لاحدثية الحدث يرسم مشهدًا مبتكرًا ومتمايزًا تدعمه مجموعة من الآليات والقوانين الناظمة، أي إنه يخلق اتساقًا لا يعيه المعاصرون في الأغلب، ويكون ارتداده ضروريًا لفهم الحدث»[177]. مكّنت هذه الرؤية واشتيل من تحديد الوعي التاريخي عند المنتصرين والمغلوبين: «لا يظهر التاريخ عندئذ معقولًا إلا للمنتصرين، في حين أن المغلوبين يعيشونه استلابًا وعبثًا»[178]. لكن ظهرت هنا حيلة أخيرة من حيل التاريخ. فبدلًا من التاريخ الحقيقي، يشكل المهزومون لأنفسهم صيغة يعارضون بها تاريخ المنتصرين السريع ويقاومونه. وللمفارقة، «كلما اجتاز حطام الحضارة القديمة للإنكا القرونَ ووصل إلى أيامنا هذه، استطعنا القول إن هذا النوع من التمرد، وهذه الممارسة المستحيلة، قد انتصرا بمعنى من المعاني»[179]. وفي ذلك درسٌ مزدوج للمؤرخ؛ فمن جهةٍ، التقليدُ جزء من التاريخ، حتى إن حمل حطام ماض سحيق، فإنه بناء تاريخي حديث العهد نسبيًا، وهو ردة فعل على صدمة سياسية أو ثقافية، وهو كلاهما

---

(176) Ibid., pp. 305-306.

(177) Ibid., p. 307.

(178) Ibid., p. 309.

(179) Ibid., p. 314.

في أغلب الأحيان؛ من ناحية أخرى، فإن هذا التاريخ البطيء الذي نجده في الثقافة «الشعبية» هو في الواقع بمنزلة نفي للتاريخ كلما تعارض مع تاريخ المسيطِرين التبجحي والمحموم.

في دراسة لبرناديت بوشر (B. Bucher) بشأن تصاوير مجموعة **الرحلات الكبرى** (Les Grands Voyages) التي نشرتها عائلة دو بري (de Bry) بين عامي 1590 و1634، حددت العلاقات التي أقامها الغربيون بين التاريخ والرمزية الشعائرية والتي بها تصوروا المجتمع الهندي - الأميركي الذي اكتشفوه، وفسروه. فهم نقلوا أفكارهم وقيمهم كونهم أوروبيين وبروتستانت إلى البنى الرمزية لصور الهنود. وهكذا، بدت الفروق الثقافية بين الهنود والأوروبيين - ولا سيما العادات المطبخية - لعائلة دو بري في فترة من الفترات «علامة على أن الهندي يرفضه الله»[180]. والنتيجة هي أن «البنى الرمزية تنجم عن مزيج يكون فيه التكيّف مع البيئة والوقائع، وبالتالي مع المبادرة البشرية، عنصرًا فاعلًا، ومن خلال جدلية قائمة بين البنية والحدث»[181]. هكذا وجد أوروبيو عصر النهضة مسار هيرودوتوس ووضعوا نصب أعينهم - من طريق الهنود - مرآة راحوا ينظرون فيها إلى وجوههم. وعلى هذا النحو، نرى أن لقاءات الثقافات تخلق إجابات تدوينٍ تاريخي متنوع للحدث نفسه.

على الرغم من الجهود التي بذلها التاريخ في عصر النهضة ليكون تاريخًا جديدًا ومستقلًا ومتبحرًا، بقي شديد الارتهان للمصالح الاجتماعية والسياسية المسيطرة، ومرتهنًا هنا للدولة. فمن القرن الثاني عشر وحتى القرن الرابع عشر، ترعرع إنتاج التدوين التاريخي في أوساط الأسياد والملوك والمحسوبين على علية القوم؛ فنرى جيوفروا دو مونماوث وغيوم دو مالميسبوري يقدّمان أعمالهما لروبير دو غلوسيستر، ونرى رهبان سان ديني يعملون لمجد ملوك فرنسا الذين يحمون ديرهم، ونرى فرواسار يكتب

---

(180) Bernadette Bucher, *La Sauvage aux seins pendants* (Paris: Hermann, 1977), pp. 227-228.

(181) Ibid., pp. 229-230.

لمصلحة فيليبا دو هينوت، ملكة إنكلترا، ...إلخ؛ وفي الأوساط المدينية نجد الكاتب/ الإخباري[182].

في مجتمع المدن، أضحى المؤرخ عضوًا في البورجوازية العليا الحاكمة، مثل ليوناردو بروني الذي صار مستشار فلورنسا بين عامي 1427 و1444، أو في سلك كبار موظفي الدولة، وأشهرهم في فرنسا مكيافيلي الذي كان سكرتير المستشارية الفلورنسية (مع أنه كتب أهم كتبه بعد عام 1512، وهو التاريخ الذي طُرد فيه من المستشارية بعد عودة آل ميديتشي)، وغوشياrديني الذي كان سفيرًا لجمهورية فلورنسا ثم خدم في قصر البابا ليون العاشر وقصر الدوق ألسندرو في توسكانا على التوالي.

نستطيع أن نتتبع في فرنسا خصوصًا كيف روّضت الملكية التاريخ، وتحديدًا في القرن السابع عشر الذي أدان فيه حماةُ الصراطية الكاثوليكية وأنصارُ الحكم الملكي المطلق النقدَ التاريخي في القرن السادس عشر وفي عهد الملك هنري الرابع، متهمين إياه بـ «الانعتاقية والزندقة»[183]. وتجلّت هذه المحاولة بتوظيف مؤرخين رسميين من القرن السادس عشر وحتى الثورة الفرنسية.

إذا وردت كلمتا التأريخ والمؤرخ أول مرة على لسان ألان شارتييه وفي بلاط الملك شارل السادس، «فللتمييز أكثر منه للدلالة على محمول معيّن». ذلك أن المؤرخ الملكي الأول كان بيير دو باشال (P. de Paschal) في عام 1554. وغدا المؤرخ الرسمي منذئذٍ مدافعًا ومبرِّرًا. وكان دوره متواضعًا، علمًا أن شارل سوريل حاول أن يحدد في عام 1646 - بعد صدور كتاب **تنبيه لتاريخ الملك لويس الثالث عشر** لمؤلفه شارل برنار - مهمّة المؤرخ الرسمي في فرنسا بحيث تصبح أكثر أهمية ورفعة، فأبرز فائدتَها ووظيفتها: أي إثبات

(182) G. Arnaldi, «Il notaio - cronista e le cronache cittadine in Italia,» in: La *Storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del primo congresso internazionale della società Italiana di storia del Diritto* (Florence: Olschki, 1966), pp. 293-309.

(183) George Huppert, *L'Idée de l'hisoire parfaite*, Trad. de l'anglais (Paris: Flammarion, 1970), pp. 178-180.

حقوق الملك والمملكة، والإشادة بالأفعال الحميدة، وتقديم القدوات للأجيال اللاحقة، وهذا كلّه لمجد الملك ومملكته. مع ذلك، بقيت المهمة غامضة، وفشلت محاولة بوالو (Boileau) وراسين (Racine) في هذا الشأن في عام 1677. وسينتقد الفلاسفة بشدة هذه المؤسسة وبرنامج إصلاح الوظيفة الذي طرحه جاكوب نيكولا مورو في كتاب رفعه في 22 آب/ أغسطس 1774 إلى المدير الأول لديوان المحاسبات في البروفانس، وهو السيد ج. ب. دالبيرتاس، وقد وصل هذا الكتاب متأخرًا جدًا. ألغت الثورة الفرنسية وظيفة المؤرخ الرسمي. (ف. فوسييه، «وظيفة المؤرخ الرسمي من القرن السادس عشر وإلى التاسع عشر»، وهو مقال نشره في **المجلة التاريخية**)[184]. وستُنزل روح التنوير، كروح عصر النهضة نوعًا ما، التاريخ منزلةً ملتبسة. صحيح أن التاريخ الفلسفي، ولا سيما الذي كتبه فولتير (خصوصًا كتابه **دراسة في عادات الأمم وروحها** الذي كتبه في عام 1740 والذي لم يصدر إلا في عام 1769)، قدم لتطوير التاريخ «إسهامًا ملحوظًا في الفضول، وخصوصًا في تقدم الفكر النقدي»[185]، لكن «عقلانية الفلاسفة أزعجت تطور الحس التاريخي. هل تُفضَّل عقلنة العبثي، كما حاول مونتسكيو فعله، أم يفضَّل إغراقه في السخرية على طريقة فولتير؟ في كلتا الحالتين، مرّ التاريخ في غربال عقل لازمني»[186]. التاريخ سلاح في وجه «التعصب» والعصور التي ترعرع فيها، وخصوصًا في القرون الوسطى التي لا تستحق إلا الازدراء والنسيان: «يجب ألا نتعرف إلى تاريخ تلك الأزمنة إلا لازدرائه»[187]. عشية الثورة الفرنسية، لاقى كتاب **التاريخ الفلسفي والسياسي للمؤسسات ولتجارة الأوروبيين في إقليمَيْ الهند** (1770) للأب رينال (Raynal) نجاحًا كبيرًا: «يرى رينال والحزب «الفلسفي» برمته أن التاريخ هو الحقل المغلق الذي يتجابه فيه العقل مع الأفكار المسبقة»[188].

---

(184) F. Fossier, «La Charge d'historiographe du XVIe au XIXe siècle,» *Revue historique*, vol. CCLVIII (1977), pp. 73-92.

(185) Ehrard & Palmarde, p. 37.

(186) Ibid., p. 36.

(187) Voltaire, *Essai sur les moeurs*, ch. XCIV.

(188) Ehrard & Palmarde, p. 36.

للمفارقة أقول إن الثورة الفرنسية لم تنشّط في عهدها التفكيرَ التاريخي. ورأى جورج لوفيفر[189] أن هناك أسبابًا عديدة لهذا اللااكتراث: لم يكن الثوار يهتمون بالتاريخ، كانوا يصنعونه، وكانوا يريدون تقويض ماض مقيت، ولم يفكروا في أن يكرسوا له وقتًا فضّلوا تخصيصه للمهمات الخلاقة. فكما انجذب الشباب إلى الحاضر والمستقبل، «تفرّق الجمهور الذي اهتم بالتاريخ في زمن العهد البائد وتلاشى، ووجد نفسه فاقدًا كل شيء».

لكن جان إهرارد وغي بالماد ذكّرا عن صواب بالعمل الذي قامت به الثورة لصالح التاريخ في مجال المؤسسات والإعداد التوثيقي والتعليم، وسأعود إلى ذلك لاحقًا. فإذا حاول نابوليون أن يوظف التاريخ لمصلحته، فقد تابع ما فعلته الثورة في هذا المجال وفي غيره وطوّره.

كان العمل الأساسي الذي قامت به الثورة في مجال العقلية التاريخية إحداثها قطيعة وتركها انطباعًا في فرنسا وأوروبا أنها لم تسجّل بداية عصر جديد فحسب، بل إن التاريخ بدأ بها، أي تاريخ فرنسا. في أي حال، «بالمعنى الدقيق للعبارة، لا نجد تاريخًا حقيقيًا لفرنسا إلا ابتداءً من الثورة»، هذا ما كتبته جريدة **العقد الفلسفي** (*La Décade philosophique*) في شهر جرمينال من العام العاشر (بحسب تقويم الثورة الفرنسية). وكتب ميشليه لاحقًا: «أمام أوروبا، اعلموا أن فرنسا لن يكون لها إلا اسم وحيد لا رجوع عنه، وهو اسمها الحقيقي الخالد: الثورة». وهكذا، وقعت صدمة تاريخية مريعة كبرى - رآها بعضهم إيجابية ورآها الآخرون سلبية - تمثلت بأسطورة الثورة الفرنسية[190].

سأتكلم لاحقًا على المناخ الأيديولوجي وجو الحساسية الرومانسية اللذين نشأ فيهما المعنى التاريخي الذي تمثَّلَ بالتاريخانية وتضخمَ.

سأكتفي هنا بذكر تيارين أو فكرتين ساهمتا قبل كل شيء في إطلاق

(189) Lefebvre, pp. 154-160.

(190) Le Goff, «Progresso/reazione».

الولع بالتاريخ إبان القرن التاسع عشر: الاستلهام البورجوازي الذي ارتبطت به مقولات الطبقة والديمقراطية والحس الوطني. وكان مؤرخ البورجوازية الأكبر هو فرانسوا غيزو[191] (Guizot). في وقت مبكر، رأى في الحركة الجهوية إبان القرن الثاني عشر انتصارًا للبورجوازيين وولادةً للبورجوازية، إذ قال: «كان تشكّل طبقة اجتماعية كبرى، هي البورجوازية، نتيجة حتمية للتحرر المحلي للبورجوازيين»[192]. من هنا نجم الصراع الطبقي محرك التاريخ: «النتيجة الثالثة الكبرى لتحرر المناطق هي الصراع الطبقي، وهو صراع يغمر التاريخ الحديث. نشأت أوروبا الحديثة من صراع مختلف الطبقات الاجتماعية»[193]. كان لغيزو ولأوغستان تييري، لا سيما هذا الأخير في كتابه **محاولة فلسفية في تاريخ تشكيل ممثلي الشعب وأنواع تطوره** (1850)، قارئ يقظ هو كارل ماركس: «قبلي بمدة طويلة، كان المؤرخون البورجوازيون قد وصفوا التطور التاريخي لصراع الطبقات، وكان علماء الاقتصاد البورجوازيون قد عبّروا عن التشريح الاقتصادي...»[194]. وكان للديمقراطية الناجمة عن الانتصارات البورجوازية مراقب متابع تمثّل بالكونت دو توكفيل القائل: «أشعر بنزوة تجاه المؤسسات الديمقراطية، لكنني أرستقراطي في غريزتي، أزدري الجمهور وأخشاه، أنا مغرم بالحرية والشرعية واحترام الحقوق لكني لا أحترم الديمقراطية»[195]. درس أشكال تقدم الديمقراطية في فرنسا إبان العهد السابق، إذ أفضت إلى تفجّر الثورة

---

(191) فرانسوا غيزو: سياسي ومؤرخ فرنسي (1787-1874)، كان أستاذًا في التاريخ في جامعة السوربون ثم دخل معترك السياسة وأصبح وزيرًا للعدل (1816-1820) بعد سقوط نابوليون، ونائبًا في البرلمان؛ وأصبح في عهد ملكية تموز/يوليو وزيرًا للداخلية ثم للتربية ثم للخارجية (1840) وغدا الركن الأساسي للدولة. وكان يحبّذ ازدهار البورجوازية التجارية. نفته ثورة 1848 إلى بلجيكا وإنكلترا. ومن كتبه **مذكرات لخدمة تاريخ زماننا** (1858-1867). (المترجم)

(192) F. P. G. Guizot, *Cours d'histoire moderne I: Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française*, 7ème leçon (Paris: Pichon et Didier, 1829), Cité par: Ehrard & Palmarde, p. 211.

(193) Ehrard & Palmarde, p. 212.

(194) Lettre à J. Weydemayer, 5 Mars 1852, Cité par: Ibid. p. 59.

(195) Ehrard & Palmarde, p. 61.

التي لم تعد حدثًا جديدًا ممزِّقًا بل تتمامٌ لتاريخ طويل، ودرس كذلك أشكال تقدمها في أميركا في بداية القرن التاسع عشر مع مزيج من عبارات التشويق والابتعاد[196] في آن، والتي كاد أن يتجاوز بها عبارات غيزو: «ينتمي الإنسان قبل كل شيء إلى طبقته قبل أن ينتمي إلى رأيه» أو «بوسعهم أن يجدوا أشخاصًا يتعارضون معي، لكنني أتكلم عن الطبقات؛ فهي وحدها التي يجب أن تشغل التاريخ»[197].

التيار الآخر هو الشعور الوطني الذي تدفق على أوروبا في القرن التاسع عشر، وساهم بقوة في نشر الحس التاريخي فيها. هذا ميشليه يهتف قائلًا: «أيها الفرنسيون، يا من تنتمون إلى المشارب والطبقات والأحزاب كلّها، تذكّروا شيئًا واحدًا ولا تنسوه: فوق هذه الأرض ليس لكم إلا صديق وفيّ واحد، هو فرنسا...!». ويذكّر فيديريكو شابود (F. Chabod) بأن فكرة الأمة إذا كانت قد ارتقت إلى العصر الوسيط، فإن العنصر الجديد فيها يكمن في دين الوطن الذي يرجع إلى الثورة الفرنسية: «**صارت الأمّة الوطن**: والوطن أصبح المعبود الجديد للعالم الحديث[198]. والمعبود الجديد بحد ذاته **مقدَّس**. هذا هو العنصر الجديد الذي نجم عن فترتي الثورة الفرنسية والإمبراطورية. كان روجيه دو ليل[199] أول من ذكر ذلك في المقطع ما قبل الأخير من نشيد **المارسييز**:

أيها الحب المقدس للوطن

قُدْ وعزّزْ سواعدنا الناقمة

---

(196) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1836-1839); *L'Ancien régime et la révolution* (1856).

(197) Ehrard & Palmarde, p. 61.

(198) أرى العكس تمامًا: اكتشف العصر الوسيط الوطنَ، في حين أن الأمة وُلدت من رحم الثورة الفرنسية [لوغوف]. (المترجم)

(199) روجيه دو ليل (1760-1836): ملحّن وضابط فرنسي، ألف كلمات النشيد الوطني للثورة الفرنسية ولحّنه، وألّف قصائد وطنية فرنسية عديدة. (المترجم)

بعد ذلك بخمسة عشر عامًا، كرّر شاعرنا فوسكولو[200] (Foscolo) هذه المعاني في ديوانه **الأضرحة** (Sepolcri)، إذ قال:

«فيه يصبح **مقدسًا** ويُرثى للدم

المسفوح من أجل الوطن»[201]

يضيف أن هذا الشعور غالبًا ما كان حيًا في الأمم والشعوب التي لم تتمكن بعد من تحقيق وحدتها الوطنية: «من الواضح أن فكرة الأمة ستكون عزيزة على قلوب الشعوب التي لم تحقق بعد وحدتها السياسية... ففي إيطاليا وألمانيا خصوصًا، ستجد الفكرة الوطنية أنصارًا لها متحمسين ومثابرين، وفي إثرهم، عند سائر الشعوب المنقسمة والمتشرذمة، وفي مقدّمهم البولونيون»[202]. في الواقع، لم تنجُ فرنسا من تأثير الوطنية هذا في التاريخ. فالشعور الوطني هو الذي هيمن على هذا كتاب **تاريخ فرنسا** (*Histoire de France*) الكلاسيكي الكبير الذي صدر قبيل الحرب العالمية الأولى، بين عامي 1900 و1912، بإشراف إرنست لافيس (E. Lavisse). وإليكم البرنامج الذي رسمه إرنست لافيس لتعليم التاريخ، قال: «على عاتق التعليم التاريخي يُناط الواجب المجيد في تحبيب الوطن وفهمه... بأجدادنا الغاليين وغابات كهنتنا الكِلْتيين، بشارل مارتيل في بواتييه، برولان في رونسيفو، بغودفروا دو بويون في القدس، بجان دارك، بجميع أبطالنا في الماضي، حتى أولئك الذين تسربلهم الأسطورة... إذا لم يحمل التلميذ معه الذكرى الحية لأمجادنا الوطنية، وإذا فاته أن أجدادنا قاتلوا على ألف ساحة معركة ولأسباب نبيلة، وإذا لم يعلم كم كلّفت وحدة وطننا من دماء وجهود وكيف بعدئذٍ تخلصت قوانينا المقدسة من فوضى مؤسساتنا

---

(200) أوغو فوسكولو (1778-1827): شاعر إيطالي أُغرم بأوروبا النابوليونية. وبعد هزيمة نابوليون في واترلو في عام 1815، نفى نفسه إلى لندن، حيث توفي. كان من روّاد الحركة الرومانسية الإيطالية، وتشرّب الشعر الكلاسيكي القديم. في ديوانه **الأضرحة**، يشيد بإجلال الراقدين الذين يخلّدون ذاكرة الأمة. (المترجم)

(201) Federico Chabod, *L'idea di Nazione*, 4th ed. (Bari: Laterza, 1943-1947), p. 51.

(202) Ibid., p. 55.

الشائخة، وإذا لم يصبح مواطنًا مشبعًا بواجباته وجنديًا يحبّ عَلَمَه، فإن المدرّس يكون قد هدر وقته»[203].

لم أوكّد بعدُ أنه حتى القرن التاسع عشر غاب عنصرٌ أساسي من عناصر تشكيل ذهنية تاريخية. ليس التاريخ موضع تعليم، وكان أرسطو قد استبعده من عداد العلوم، وما أدرجته الجامعات القروسطية بين المواد التعليمية[204]، وأولاه الرهبان اليسوعيون والأوراتوريون في مدارسهم مكانة معينة[205]. لكن الثورة الفرنسية هي التي حرّكته، والتقدم الذي طرأ على التعليم المدرسي - الابتدائي والثانوي والعالي - إبان القرن التاسع عشر هو الذي ضَمِنَ نشر الثقافة التاريخية في أوساط الجماهير، فأصبحت كتب التاريخ المدرسية اليوم أفضل المراصد لدراسة الذهنية التاريخية[206].

3 - فلسفة التاريخ

قلت إنني أشاطر القسم الأكبر من المؤرخين توجسهم الناشئ عن الشعور بضرر خلط الأنواع، وبالعواقب الوخيمة الناجمة عن الأيديولوجيات كلها التي تعيق التفكير التاريخي في درب العلميّة الوعر. يطيب لي أن أقول مع فوستيل دو كولانج (Fustel de Coulanges): «ثمة فلسفة، وثمة تاريخ، لكن ليس ثمة فلسفة للتاريخ»، ومع لوسيان فيفر: «أن أتفلسف يعني بالنسبة إلى الفيلسوف الجريمة الكبرى» (**معارك في سبيل التاريخ**[207] (Combats pour l'histoire))، لكنني أقول مع هذا الأخير: «الواضح أن ثمة فكرين: فلسفي وتاريخي. وثمة فكران لا يمكن

(203) يُنظر: Pierre Nora, «Ernest Lavisse: Son Rôle dans la formation du sentiment national,» *Revue historique*, vol. CCXXVIII (1962), pp. 73-106.

(204) يُنظر: H. Grundmann, *Geschichtsschreibung im mittelalter. Gattungen-Epochen* - Eigenart (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965).

(205) يُنظر: F. Dainville, «L'Enseignement de l'histoire et de la géographie et la «ratio studiorum»,» *Studi sulla Chiesa antica e sull' Umanesimo. Analecta gregoriana*, vol. LXX (1954), pp. 427-454.

(206) C. Amalvi, *Les Héros de l'histoire de France* (Paris: Phot'oeil, 1979).

(207) Febvre, p. 433.

قهرهما. لكن هذا لا يعني تذويب أحدهما في الآخر. يجب العمل، على إبقاء كليهما على توافق، بحيث لا يتجاهل ولا يعادي أحدهما الآخر »[208].

أزداد توغلًا. فكلما كان الالتباس - الناتج عن المفردات - بين التاريخ، الذي يسير فيه زمن البشر والمجتمعات والتاريخ الذي هو علم هذا المسار - التباسًا صارخًا، كانت فلسفة التاريخ في الأغلب تسعى - بطريقة غير ملائمة ربما - إلى ردم هوة اللااكتراث المؤسف عند المؤرخين «الوضعانيين» الذين اعتمدوا الفهلوية في المشكلات النظرية ورفضوا أن يدركوا الأفكار الفلسفية المسبقة التي تعتور عملهم الصرف[209]، ذلك أن دراسة فلسفات التاريخ لا تشكّل جزءًا من التفكير في التاريخ، بل تفرض نفسها على كل دراسة تتناول التدوين التاريخي.

إلا أنني أشدد في هذا الفصل، أكثر مما فعلت في الفصول الأخرى، على أنني لا أسعى إلى أن أكون مستوفيًا كل شيء، سأضع نفسي عمدًا في خضم المذاهب المشتتة لأنني لا أهتم بتطور الفكر، بل بالأنماط الفكرية، حتى لو استرعى انتباهي وضع الأمثلة المختارة في إطارها التاريخي. سأختار أمثلة مقتبسة من الأفكار الشخصية (ثوكيذيذيس وأوغسطينوس وبوسويه وفيكو وهيغل وماركس وكروشه وغرامشي)، ومن بعض المدارس (الأوغسطينية والمادية التاريخية) أو التيارات (التاريخانية والماركسية والوضعانية). سأورد مثالين عن منظّرين كانوا مؤرخين وفلاسفة تاريخ في آن، من دون أن يبلغا مبلغًا عاليًا، لا في هذا الاختصاص ولا في ذاك، لكنهما أثارا ردات فعل دالّة في القرن العشرين: شبنغلر (Spengler) وتوينبي (Toynbee). سأفرد مكانًا لمفكر كبير غير غربي، هو ابن خلدون، ولمثقف كبير معاصر يُعتبر في آن مؤرخًا كبيرًا وفيلسوفًا كبيرًا، أدى دورًا بارزًا في تجديد التاريخ، هو ميشيل فوكو.

---

(208) Ibid., p. 282.

(209) «المؤرخون الذين يرفضون إبداء رأيهم لا ينجحون في الامتناع عن الحكم. ينجحون في أن يخفوا عن أنفسهم المبادئ التي تؤسس لأحكامهم». (المترجم)

أورده برلكلاود في كتابه: Geoffrey Barraclough, *History in a Changing World* (Oxford: Blackwell, 1955), p. 157.

يبدو لي أن أ. هـ. كار كان على حق بشكل عام عندما قال: «كانت حضارتا اليونان وروما الكلاسيكيتان حضارتين غير تاريخيتين في الأساس. فهيرودوتوس، بصفته أبًا للتاريخ، لم ينجب أطفالًا كثيرين؛ ولم يكن كتّاب العصر القديم الكلاسيكي بشكل عام معنيين بالمستقبل كما بالماضي. كان ثوكيذيذيس يظن أن شيئًا مهمًا لم يحدث قبل الوقائع التي دوّنها، وأن شيئًا مهمًا لن يحدث بعدها على الأرجح»[210]. يا ليتنا ننظر عن كثب في التاريخ اليوناني (كتاب **أركيولوجيا** لفوكو) وفي الوقائع الكبرى التي جرت منذ الحروب الميدية[211] (كتاب **السنوات الخمس** لثوكيذيذيس) التي سبقت كتاب **تاريخ حرب البيلوبونيز** لثوكيذيذيس أيضًا.

كتب ثوكيذيذيس (حوالى 460 ق. م. - حوالى 400 ق. م.) تاريخًا لحرب البيلوبونيز من بدايتها في عام 431 وحتى عام 411 تقريبًا. و«أراد أن يكون وضعانيًا»[212]، فعرض «الوقائع تباعًا ومن دون تعليق». فلسفته غير مكتملة إذًا، «فحرب البيلوبونيز **منمقة ومؤمثلة** إلى حد ما»[213]. المحرك الأكبر للتاريخ هو الطبيعة البشرية، إذ أبرز ج. دو روميي العبارات التي أعرب فيها ثوكيذيذيس عن أن عمله سيكون «مكسبًا إلى الأبد»، لأنه سيكون صالحًا «ما بقيت الطبيعة البشرية على حالها»، ولأنه لن يسلط الضوء على حوادث القرن الخامس فحسب، لكن أيضًا على «أولئك الذين في المستقبل، وسيكونون بطبعهم البشري متشابهين أو متماثلين». وهكذا، يمكن التاريخ أن يكون ثابتًا وأبديًا، أو بالأحرى ربما يكون تكرارًا أبديًا لنمط واحد في التغيير. ونمط التغيير هذا هو الحرب: «بعد ثوكيذيذيس، تأكّد أن الحروب تمثّل العامل الأبرز في

---

(210) Carr, pp. 103-108.

(211) وقعت هذه الحروب الطاحنة بين الإغريق والفرس في النصف الأول من القرن الخامس ق.م. وانتصر فيها الإغريق، بعدما أحرق كسرى مدينة أثينا. يميز المؤرخون بين الحروب الميدية الأولى التي انتصر فيها الإغريق بعد واقعة ماراثون عام 490 (بقيادة داريوس الفارسي) والحروب الميدية الثانية (بقيادة كسرى)، بين عامي 477 و449. (المترجم)

(212) Jacqueline de Romilly: *Thucydide et l'impérialisme athénien* (Paris: Les Belles lettres, 1947); *Histoire et raison chez Thucydide* (Paris: Les Belles lettres, 1956).

(213) Aron, *Dimensions de la conscience*, p. 164.

التغيير»[214]. الحرب هي «إحدى مقولات التاريخ»[215]، وحرّضت عليها ردات فعل الخوف أو الحسد عند باقي اليونانيين، من أجل التصدي لهيمنة أثينا. والحوادث هي نتاج تفكير يقول إن على المؤرخ أن يجعلها قابلة للعقلنة. «فبينما يربط ثوكيذيذيس لامعقولية الفعل الذي صنعه أحدهم للحدث ويقرّب بينهما، وهو الحدث الذي لم يشأه أي شخص هكذا، فإنه يرفع الحدث، أكان مطابقًا لمقاصد صانعيه أم غير مطابق، ويجعله فوق الخصوصية التاريخية ويزيّنه باستعمال مفردات مجرّدة وسوسيولوجية وسيكولوجية»[216]. على غرار مؤرخي العصور القديمة كلهم تقريبًا، يرى ثوكيذيذيس أن كتابة التاريخ مرتبطة بالبلاغة، لذا نراه يولي الخطاب أهمية خاصة (رثاء بيريكليس للجنود الأثينيين، حوار الأثينيين والميليين) ويخصص دورًا - بتشاؤم كبير - للصدام الحاصل بين الأخلاق الفردية والسياسة، ما جعل منه شخصًا سبق مكيافيلي، وأحد قادة الفكر في الفلسفة الغربية للتاريخ. وكرّس له رانكه أول أعماله التاريخية، أي أطروحته.

لكن، إذا بالغنا في إبراز التغاير بين الدين الوثني الذي يدور حول تصور دائري للتاريخ، والدين المسيحي الذي ينظّمه حول هدف يعدو بخط مستقيم، فإن النزعة المسيطرة في الفكر اليهودي - المسيحي أحدثت تحولًا جذريًا في فكرة التاريخ وكتابته. فاليهود، وبعدهم المسيحيون، أدخلوا عنصرًا جديدًا بكامله، فافترضوا وجود هدف تصبو إليه العملية التاريخية، أي التصور الغائي للتاريخ. وهكذا، اكتسب التاريخ معنى وهدفًا، لكنه أضاع فيهما سمته الدنيوية... فأصبح التاريخ ربوبية»[217]. أما الذي تجاوز المؤرخين المسيحيين - وربما رغمًا عنه - وكان المنظّر الكبير للتاريخ المسيحي فهو القديس أغسطينوس الذي اضطر إلى تناول التاريخ، بسبب مهماته التبشيرية والحوادث، وإلى تفنيد الفيلسوف الأفلاطوني المحدث فرفوريوس

(214) Momigliano, *Essays*, p. 165.

(215) Châtelet, *La Naissance de l'histoire*, vol. 1, pp. 216 sqq.

(216) Ibid., p. 216.

(217) Carr, p. 104.

(234-305) «أعظم علامة[218] في زمانه»، والذي صرّح أن «النهج الشامل للخلاص» كما يعلن المسيحيون «لم تُثبته المعرفة التاريخية»[219]. ثم ابتغى بعدئذٍ دحض الاتهامات التي شنها الوثنيون على المسيحية، بعد أن استباح ألاريك وقبائل القوط روما في عام 410، مدّعين أنها نسفت تقاليد وقوى العالم الروماني الذي كان يجسد الحضارة. رفض أغسطينوس الفكرة القائلة إن المثال الأعلى للبشرية هو مقاومة التغيير، فخلاص البشر لم يرتبط بتأبيد المدينة الرومانية. ثمة ترسيمتان تاريخيتان تعملان في التاريخ البشري، وأنموذجاه الأصليان هما قايين وهابيل. كان **الأول** ينتمي إلى تاريخ بشري يخدم الشيطان وتمثّل بمدينة بابل، وكان **الثاني** ينبوعًا لتاريخ يسعى إلى اللحاق بالله و«يصبو إلى السماء»، وتمثل بمدينة القدس وصهيون. ترتبط المدينة منهما بالأخرى في التاريخ البشري ارتباطًا وثيقًا، وفيهما يكون البشر غرباء و«مرتحِلين»[220]، ويستمر ذلك حتى نهاية الأزمان التي يفصل الله فيها بين المدينتين. كان التاريخ البشري في البداية سلسلة تفتقر إلى معنى «هو زمن يُخلي فيه الأموات مكانهم للأحياء الذين سيخلفونهم» (**مدينة الله**، IX, 1, 1)، إلى أن حلّ التجسد، وأعطى هذا الزمن معنى يقول ستبقى قرون التاريخ المنصرمة جرارًا فارغة، لو لم يأتِ المسيح ليملأها، كما جاء في **الكتاب المقدس**. يشبه تاريخ المدينة الأرضية تطور عضو حي وحيد، وتطور جسد فردي، ويمر بمراحل الحياة الست، مع التجسد دخل الهَرم لأن العالم هرِمٌ، لكن البشرية وجدت معنى التناغم الهائل الذي يأخذ بمجامعها إلى أن تتكشف «روعة القرون مجتمعة». لا تظهر «دقة التاريخ» إلا التعاقب الكئيب للحوادث، في حين يتسّرب إمكان الخلاص في «إرهاص نبوي» إلى بعض اللحظات الأثيرة. هذه هي اللوحة الجدارية التي رسمها كتاب

---

(218) فيلسوف أفلاطوني محدث (234-305) من أصل سوري، كان تلميذًا للونجينوس الذي كان مستشارًا لزنوبيا ملكة تدمر. عاصر أفلوطين، ومن بين كتبه لا بدّ من ذكر **حياة فيثاغورس وحياة أفلوطين والإيساغوجي وحول النبوءات**. (المترجم)

(219) Peter Brown, *La Vie de saint Augustin*, Trad. de l'anglais (Paris: Seuil, 1971), p. 374.

(220) Ibid., chap. 27, *civitas perigrina.*

مدينة الله (413-427) الذي يوفّق بين الرجاء البهيج للخلاص والمعنى التراجيدي للحياة[221].

أفرزت التباسات الفكر التاريخي الأغسطيني لاحقًا، وخصوصًا في العصر الوسيط، مجموعة كبرى من التشويهات والتبسيطات: «نستطيع أن نتابع عبر القرون التحولاتِ التي لم تعد في الأغلب سوى صور كاريكاتورية للترسيمة الأغسطينية الواردة في كتاب **مدينة الله**[222]. تمثلت الصورة الكاريكاتورية الأولى في كتب الكاهن الإسباني أوروز (Orose) الذي كان لكتابه **تاريخ مناهض للوثنيين**، المستوحى مباشرة من تعاليم أغسطينوس في مدينة هيبونا، أثر كبير في العصر الوسيط. وهكذا، نشأ الخلط بين الفكرة الصوفية للكنيسة، وهي استباق للمدينة الإلهية، والمؤسسة الكنسية التي زعمت أنها تُخضع المجتمع الأرضي، ونشأ التفسير المزيف للتاريخ بواسطة عناية إلهية صدفوية، حسنة التوجه على الدوام، ونشأ الاقتناع بانحطاط تدريجي يعتري البشرية التي تنجرّ حتمًا نحو المآل الذي أراده الله، وظهر واجب هداية غير المسيحيين بشتى الطرائق لإدخالهم في تاريخ الخلاص المذكور المخصص للمسيحيين وحدهم.

بينما كان التاريخ الغربي، إبان العصر الوسيط، يستظل بنظرية التاريخ الأغسطينية هذه، ويتابع ببطء وتواضع مهمات مهنة المؤرخ. أنتج الإسلام من جانبه ولو متأخرًا عملًا عبقريًا في مجال فلسفة التاريخ، وهو **مقدمة** ابن خلدون. لكن **المقدمة**، خلافًا لـ **مدينة الله**، ومن دون تأثير مباشر، استشفّت بعض خطوات روحيّة التاريخ العلمي الحديث.

يُجمع كل الاختصاصيين على اعتبار ابن خلدون «مفكرًا نقديًا استثنائيًا في زمانه»، و«عبقرية تتمتع بحدس لا يضاهى»، ورجلًا «سبق زمانه بأفكاره وطريقته» (فانسان مونتي (V. Monteil)) في المفتتح الذي كتبه عن ابن خلدون،

---

(221) Marrou, *L'Ambivalence du temps.*

(222) Henri-Irénée Marrou, «Qu'est ce que l'histoire,» dans: Charles Samaran (éd.), *L'Histoire et ses méthodes*, dans: *Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XI (Paris: Gallimard, 1961), pp. 1-23.

ورأى أرنولد توينبي في **المقدمة**: «أهم عمل في مجالها من دون أدنى شك، لم يُقدَّم عليه أحد لا في الزمان ولا في المكان».

من دون أن أتمكن من تحليله في زمانه، أذكره هنا بوصفه شخصًا ساهم من جهة في مجمل الإنتاج التاريخي للبشرية، واستطاع من جهة أخرى أن يؤثر اليوم مباشرة في التفكير التاريخي للعالم الإسلامي والعالم الثالث. إليكم رأي مثقف وطبيب جزائري سجنه الفرنسيون في أثناء حرب الجزائر وقرأ ابن خلدون في سجنه، قال: «لقد أعجبتُ خصوصًا برهافة أفكاره وعمقها حول الدولة ودورها، وحول التاريخ والتعريف به. لقد فتح آفاقًا هائلة في علم النفس... وفي علم الاجتماع السياسي، وركّز مثلًا على التعارض بين أهل المدن وأهل الريف، وعلى دور العصبية في إنشاء الممالك، ودور الرخاء في انحطاطها»[223]. ورأى الجغرافي الفرنسي إيف لاكوست (Y. Lacoste) من جانبه في **المقدمة**: «مساهمة أساسية في تاريخ التخلّف. إنها تُعرب عن نشأة التاريخ بوصفه علمًا، وتجعلنا نفضي إلى مرحلة أساسية من الماضي نسّميها اليوم العالم الثالث».

ولد ابن خلدون في تونس في عام 1332، وتوفي في القاهرة في عام 1406. في خلوته الجزائرية قرب مدينة بيسكرة، كتب **المقدمة** في عام 1377، قبل أن ينهي حياته في القاهرة قاضيًا ما بين عامي 1382 و1406. كتابه مقدمة للتاريخ الكوني. في هذا الشأن، لم يخرج من تراث إسلامي عتيد وطالب صراحةً بالانتماء إليه. ويرى القارئ الغربي الحديث في بداية **المقدمة** ما كتبه بعض الغربيين في عصر النهضة، أي بعد ابن خلدون بقرنين، وما كتبه بعض المؤرخين في العصور الإغريقية والرومانية.

«اعلمْ أن فن التاريخ فن غزير المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرتهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في

(223) Ahmed Taleb, *Lettres de prison 1957-1961*, 10 décembre 1959 (Alger SNED, 1966).

أحوال الدين والدنيا، فهو يحتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبّت يمضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط إلى الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، ولا الحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلّة القدم والحيد عن جادة الصدق»[224].

يقدم ابن خلدون كتابه على أنه «شرح في العمران»، وما يهمه هو التغيير وتفسيره، ويتميز من المؤرخين الذين يكتفون بالتكلم على الحوادث والسلالات من دون تفسيرها. أما ابن خلدون «فيورد أسباب الحوادث» ظنًا منه أنها تتضمن «حكمة التاريخ». نظر الدارسون إلى ابن خلدون كونه أول عالم اجتماع، يبدو لي أنه يجمع بين عالم الأنثروبولوجيا التاريخية وفيلسوف التاريخ، وأقام مسافة مع التقليد، فقال إن البحث التاريخي يجمع «مزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»، والإيمان الأعمى بالتقليد ملازمٌ طبيعة الإنسان. واللافت خصوصًا في هذه التفاسير هو الإحالة إلى الاجتماع والعمران اللذين يشكلان البنى والميادين الأساسية، مع أنه لا يهمل الصنائع والاقتصاد. على سبيل المثال، هذا هو نوع الشهادة التي توفرها للمؤرخ الصروح التي يشيّدها السلطان، قال:

«اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعة من الأحوال. ولما كان الكذب متطرقًا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه وإذا

---

(224) Ibn Khaldoun, *Discours sur l'histoire universelle* (Al-Muqqadima), V. Monteil (trad.), vol. 1 (Beyrouth: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1967-1968), p. 13.

خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة. وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضًا الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح، ومنها الذهول عن المقاصد. فكثير من الناقلين، لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع»[225] (**المقدمة**). وبما أنه طبيعي للمسلم، بناءً على ما يراه ويعلمه عن ماضي الإسلام، يولي ابن خلدون التعارض القائم بين البدو والحضر، والأعراب وأهل المدن، أهمية كبرى. وهو مغربي متمدن، اهتم خصوصًا بالعمران المدني، كما لم يهمل ظاهرة السلالة والمُلك، ولاحظ أنها لا تنجم عن العمران: «السلطان سبق العمران»، لكنه مرتبط به ارتباطًا وثيقًا: «الملك يقتضي المدينة»[226]. وحيث يبدو لنا ابن خلدون فيلسوفًا للتاريخ، يرتبط بنظريته التي تقول بتأثير المناخ (وفيه يحضّر الطريق لمونتسكيو، علمًا أن هذه الفكرة كانت شائعة وقتئذٍ في أوساط المؤرخين والجغرافيين المسلمين)، ولا يخلو الأمر من عنصرية تجاه السود، وخصوصًا نظريته الخاصة بالانحطاط[227]. فكل تنظيم اجتماعي وسياسي يعيش مدة من الزمن ثم يميل إلى الأفول سريعًا إلى حدّ ما: فيرى مثلًا أن نفوذ سلالة من السلالات لا يدوم أكثر من أربعة أجيال. وهذه الآلية لافتة خصوصًا بالنسبة إلى الممالك: المُلك بطبيعته يبغي المجد والرفاه والدعة، لكنه عندما يبلغ هذا المجد وهذا الرفاه وهذه الدعة ينحو إلى الانحسار. وفي هذه العملية، لا يفصل ابن خلدون الجوانب الأخلاقية عن الجوانب الاجتماعية: «إن عمر الدولة لا يعدو - في الغالب - ثلاثة أجيال؛ لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فما تزال بذلك سَورة العصبية محفوظة فيهم... والجيل

(225) Ibid., vol. 1, pp. 346-348.

(226) Ibid., vol. 2, chap. 4.

(227) Le Goff, «Decadenza,» pp. 389-420.

الثاني تحوَّل حالهم بالملك والترفّه، من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به... فتنكسر سَورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع... وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأنها لم تكن؛ ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من مَلَكة القهر... وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة... فإذا جاء المُطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذٍ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغَناء، حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت»[228]. ما يؤيّد هذه النظرية هو ربط شكل من أشكال الاجتماع السياسي بشخص بشري وبأنموذج عضوي وبيولوجي للتاريخ. وتبقى **المقدمة** عملًا من الأعمال الكبرى في المعرفة التاريخية. وكما قال جاك بيرك: «إنها فكر مغربي وإسلامي وعالمي... فالبهجة المرّة للمعقول عند هذا الرجل الذي فقد حظوته وسمت التاريخ الذي راح يدور وقتئذٍ؛ وكان لابن خلدون الفضل في تتبّعه وفتح آفاق رحبة له».

لنعد إلى الغرب. لم تحظَ العصور الإغريقية والرومانية القديمة بحس حقيقي للتاريخ، فلم تقدّم كونها ترسيمات تفسيرية عامة إلا الطبيعة البشرية (أي الثبات) والمصير والصدفة (أي اللامعقولية) والتطور العضوي (أي الحياة البيولوجية). وضعت النوع التاريخي في مرتبة الفن الأدبي وخصّته بوظائف الترفيه والمنفعة الأخلاقية، لكنها استبصرت تصورًا وممارسة «علمية للتاريخ» مركّزة على الشهادة (هيرودوتوس) والعقل (ثوكيذيذيس) والنظر في الأسباب (بوليبوس) والبحث عن الحقيقة واحترامها (المؤرخون كلهم وآخرهم شيشرون). وكانت المسيحية قد قدّمت حسًا ما للتاريخ، لكنها أخضعته

---

(228) Ibn Khaldoun, vol. 1, 3, 22, pp. 334-335.

من الجمل المهمة التي ذكرها ابن خلدون أن «الإنسان مدني بالطبع»، وقوله للمؤرخ: «وشرحتُ فيه أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية وما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك...». (المترجم)

للاهوت. ووقع ضمان انتصار التاريخ على عاتق القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إذ أعطياه معنى العلمانية مرورًا بفكرة **التقدم**، ودمجا بين وظيفتي المعرفة والحكمة عنده من طريق تصورات (وممارسات) علمية، وألحقته **بالواقع** - وليس بالحقيقة فحسب (التاريخانية) - وإما **بالتطبيق** (الماركسية).

لكن البين بين الذي يفصل بين لاهوت التاريخ القروسطي والتاريخانية المنتصرة في القرن التاسع عشر لا يخلو من الأهمية بالنسبة إلى فلسفة التاريخ.

يرى جورج ناديل (G. Nadel) أن العصر الذهبي لفلسفة التاريخ يمتد تقريبًا من عام 1550 إلى عام 1750[229].

ينطلق ناديل من قول بوليبوس: «بالنسبة إلى الحياة السياسية العملية، تكمن أفضل تربية وأفضل تعلّم في دراسة التاريخ».

أسوق الملاحظة الآتية. بوسعنا هنا أن نرى تأثير مكيافيلي وغويشيارديني، شرط التنويه بموقف كل منهما المبتكر من العلاقات القائمة بين التاريخ والسياسة. هنا، أنحاز إلى موقف فيليكس جيبير. يرى مكيافيلي أن الفكرة الرئيسية هي فكرة خصوصية السياسة، فعلى السياسة التي هي، بشكل من الأشكال، البحث الضروري عن استقرار المجتمع، أن تتعارض مع التاريخ الذي هو مدّ مستمر وخاضع لنزوات الصدفة والحظ، كما شاء بوليبوس ومؤرخو العصور القديمة. يرى مكيافيلي أن على البشر أن يتبيّنوا «استحالة تأسيس نظام اجتماعي مستدام، يحترم إرادة الله وفيه يقام العدل، ويستجيب لجميع المقتضيات البشرية». وبالتالي، «يتشبث مكيافيلي بالفكرة القائلة إن للسياسة قوانينها الخاصة، وهي إذًا علم، أو يجب أن تكون علمًا؛ وهدفها إبقاء المجتمع في مدّ مستمر للتاريخ». نتائج هذا التصور هي «الاعتراف بضرورة التلاحم السياسي، ومقولة استقلال السياسة التي تعرف مرحلة لاحقة من التطور مع مفهوم الدولة»[230].

---

(229) Nadel, pp. 291-315.

(230) Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1965), p. 171.

خلافًا لذلك، يريد غويشيارديني استقلالية التاريخ انطلاقًا من مقولة التغيير نفسها (التي يطيب لنا أن نقول عنها إنها القانون الوحيد المتوضّح للتاريخ) ويحققها. ولأن المؤرخ اختصاصي في دراسة التغيير، «فإنه سيحصل بالتالي على وظيفته الخاصة، ويضطلع التاريخ بوجوده المستقل في عالم المعرفة؛ لا يُبحث عن معنى التاريخ في مكان آخر غير التاريخ. وقد أصبح المؤرّخ مسجِّلًا ومؤوّلًا. وكتاب **تاريخ إيطاليا** لغويشياردينى هو العمل التاريخي الأكبر الأخير الذي ألّف بحسب ترسيمة كلاسيكية، وهو أيضًا العمل الأول الأكبر في التاريخانية الحديثة»[231].

إذا عدنا إلى ناديل لاحظنا أن التصور المهيمن للتاريخ، منذ عصر النهضة وحتى عصر الأنوار، كان تصور التاريخ الأمثل والتعليمي في ما يسوق، والاستدلالي في طريقته، والمؤسس على المطارح العامة للرواقيين والبلغاء والمؤرخين الرومان. وأصبح التاريخ من جديد تعليمًا يتلقنه الحكام، كما في عهد بوليبوس. وتصور التاريخ هذا على أنه معلّم الحياة، أوحى بدراسات خاصة أو بتصانيف حول التاريخ وبـ **فنون التاريخ** (Artes Historicae) (ومجموعة من هذه التصانيف تحمل عنوان أحكام الفن التاريخي (Artis Historicae Penus) ونشرت في جزئين في مدينة بال في عام 1579)، وأهمها في القرن السادس عشر مصنف جان بودان **المنهج الميسّر لمعرفة المؤرخين** (*Methodus ad facilem Historiarum congnitionem*) (1560) و**الفن التاريخي** (1623) (*Ars Historica*) لفوسيوس الذي اعتبر التاريخ معرفة للخصوصيات مفيدة للذاكرة **للحياة الجيدة والسعيدة** (ad bene beateque vivendum)، وفي القرن الثامن عشر أصدر لانغلي دو فرينوا (Lenglet du Fresnoy) في عام 1713 كتاب **منهج دراسة التاريخ** (*Méthode pour étudier l’histoire*) الذي توالت طبعاته.

لم يحلّ تاريخ فلاسفة التنوير الذين سعوا إلى جعل التاريخ عقلانيًا ومنفتحًا على أفكار التهذيب والتقدم، محل تصور التاريخ الأمثل، وأفلت

---

(231) Ibid., p. 255.

التاريخ من الثورة العلمية الكبرى إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر، واستمر على هذا النحو حتى حلت التاريخانية محله. ونشأ هذا التصور الجديد المهيمن للتاريخ في ألمانيا، وتحديدًا في مدينة غوتنغن. وفي نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، عزف عدد من الجامعيين عن الاهتمام بجمهور كان يؤمن أن التاريخ علم أخلاقي، فحوّلوا التاريخ إلى قضية محترفين واختصاصيين. «إن الصراع الناشب بين المؤرخ العتائقي والمؤرخ الفيلسوف، وبين العالم المتحذلق والرجل الرفيع التهذيب انتهى بانتصار **العلامة** على **الفيلسوف**»[232]. سبق لسافيني (Savigny) أن قال في عام 1815: «ليس التاريخ فقط مجموعة من الأمثلة، بل هو السبيل الوحيد لمعرفة وضعنا الخاص»[233]. والتصريح القاطع الذي أصبح مشهورًا هو تصريح رانكه: «كُلّف المؤرخ بوظيفة الحُكْم في الماضي وتعليم الحاضر لجعل المستقبل نافعًا؛ لا تطمح محاولتي إلى مثل هذه الوظائف الرفيعة، إنها تسعى فحسب إلى أن تُظهر كيف حدثت الأشياء فعلًا»[234].

قبل فحص التصورات الجديدة لعلم التاريخ الألماني التبحّري في القرن التاسع عشر، أي التاريخانية، بودي أن أعدّل نقطتين في فكرة ناديل المهمة. أرى **أولًا** أن أفكار المؤرخين المهمين في نهاية القرن السادس عشر لا تقتصر على مقولة التاريخ الأمثل، بل أرى أن نظرية التاريخ الكامل والشامل تذهب أبعد من ذلك، وحول النقطة **الثانية** التي يلمّح إليها ناديل، أرى أن النظرية المسيحية التي ترى في العناية الربانية محركًا للتاريخ استمرت في القرن السابع عشر ووجدت تعبيرها الأبلغ في كتاب **خطاب حول التاريخ الكوني** لبوسويه (Bossuet).

عبّر بعض المؤرخين الفرنسيين إبان النصف الثاني من القرن السادس عشر عن وجهة نظر شديدة الطموح حول التاريخ الشامل المنجز أو الكامل.

---

(232) Nadel, p. 315.

(233) Friedrich Carl von Savigny, *Zeitschfrift für geschictliche Rechtswissenschaft*, vol. 1 (1815), p. 4.

(234) Leopold von Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker*, éd. 1957 (1824), p. 4.

نجد هذا التصور عند بودان ونيكولا فينييه (N. Vignier)، صاحب كتاب **موجز تاريخ الفرنسيين** (1579) وكتاب **مكتبة تاريخية** (1588)، ونجده عند لويس لوروا (L. le Roy) الذي كتب **في تقلّب وتنوع الأشياء في الكون....** (1575)، وخصوصًا عند لانسيلو دو لا بوبيلينيير (la Popelinière) صاحب كتاب **تاريخ التواريخ، فكرة التاريخ المكتمل، مخطط التاريخ الجديد للفرنسيين** (1599) بأجزائه الثلاثة. وبودان معروف خصوصًا بفكرته القائلة بتأثير المناخ في التاريخ، ما أفسح الطريق أمام مونتسكيو والسوسيولوجيا التاريخية. لكن كتابه **المنهج** (1566) ليس سوى مقدمة لكتابه الأكبر **الجمهورية** (1576). إنه فيلسوف التاريخ والسياسة، لكنه ليس مؤرخًا. ويبقى تصوره عن التاريخ مؤسسًا على فكرة النفعية التي انتشرت في أوساط الإنسانويين. يشترك هؤلاء العلماء كلهم في ثلاث أفكار عبّر عنها لا بوبيلينيير خير تعبير، تقول **أولاها** إن التاريخ ليس سردًا صرفًا، بل عمل أدبي، وعليه أن يبحث عن الأسباب. وتقول **الثانية**، وهي الأحدث والأهم، إن موضوع التاريخ هو الحضارات والتحضر، وهذا بدأ حتى قبل الكتابة. كتب جورج هوبير (G. Huppert): «إن لا بوبيلينيير أكّد أن التاريخ، بشكله الأكثر بدائية، يجب أن يُبحث عنه في كل مكان في الأغاني والرقصات، وفي الرموز وفي الوسائل الأخرى التي تنشط الذاكرة»[235]. إنه تاريخ الأزمان التي كان فيها البشر «ريفيين وغير متحضرين». وتقول الفكرة **الثالثة** إن التاريخ يجب أن يكون شاملًا، بالمعنى الأتمّ للكلمة: «التاريخ الذي يستحق هذا الاسم يجب أن يكون عامًا». وأكدت ميريام يارديني (M. Yardeni) بالفعل أن هذا التاريخ كان جديدًا جدًا، وأن لا بوبيلينيير شدّد على جدّته، لكن تصوره المسيحي التشاؤمي أعاقه[236].

أفرزت الأغسطينية التاريخية التي ما زالت تثقل كاهل لا بوبيلينيير آخر رائعة كُتبت، وهي **خطاب حول التاريخ الكوني** لبوسويه الذي كتب **مختصر تاريخ فرنسا** لتلميذه، ولي العرش نجل لويس الرابع عشر، كما كتب **خطابه**...

(235) Huppert, p. 143.

(236) Myriam Yardeni, «La Conception de l'histoire dans l'oeuvre de la Popelinière,» *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. XI (1964), pp. 109-126.

أيضًا لتلميذه: القسم الأول منه - وهو مشهدية عامة للتاريخ حتى شارلمان - هو خطاب **حقيقي**، والقسم الثاني هو «إثبات لصحة الدين الكاثوليكي في علاقاته بالتاريخ، وهو **عظة دينية**»(237). أما القسم الثالث، وهو تقصي مصير الممالك، فهو الأكثر أهمية. وفعلًا، بالتأكيد العام على هيمنة لا يمكن توقعها لملكوت العناية الربانية على التاريخ، يظهر تعقّل للتاريخ ناجم عن دخول الوقائع الخاصة في المنظومات العامة، المحدَّدة إجمالًا، إذ لا يتدخل الله إلا من طريق الأسباب الثانية. ومع أن بوسويه قرأ أعمالًا بحثية، إلا أنه بقي يراوح بين الدفاع عن الدين والمناظرة؛ والفكرة القائلة بوجود حقيقة تنمو عبر الزمن هي فكرة غريبة عنه: «بالنسبة إليه، التغير هو دائمًا علامة خطأ. ما يفتقر إليه هذا المؤرخ، السجين في تيار لاهوتي معين، كثيرًا هو معنى الزمن والتطور»(238).

يبقى أن نذكر فلسفة للتاريخ مبتكرة أقصيت في زمنها، لكنها لاقت نجاحًا في ما بعد، وهي فلسفة جيامباتيستا فيكو الذي كان أستاذًا في جامعة نابولي وألّف كتابه الأهم **العلم الجديد** (*La scienza nuova*) (وعنوانه الأشمل هو: **مبادئ علم جديد خاص بالطبيعة العامة للأمم**)، وطبع مرات عدة بين عامي 1725 و1740.

كان فيكو كاثوليكيًا، وبالتالي معاديًا للعقلانية: «أدخل نوعًا خاصًا من الثنائية بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي، ووضع الأخلاق كلها والتعقل كله في سلّة التاريخ المقدس، ورأى في التاريخ الدنيوي تطورًا للغرائز اللامعقولة ونموًا للخيال التزييني والظلم العنيف»(239). تقود الأهواء البشرية الأمم والشعوب إلى الانحطاط. ويُفضي الصراع الطبقي بين «الأبطال» المحافظين و«الهمج» الشعبويين وأنصار التغيير عمومًا إلى انتصار «الهمج»، وإلى الانحطاط بعد الأوج، وإلى استلام شعب آخر يكبر (corso) بدوره ثم يغرب (ricorso): الإنسان هو الذي صنع هذا العالم التاريخي.

---

(237) Lefebvre, p. 97.

(238) Ehrard & Palmarde, p. 33.

(239) Arnaldo Momigliano: «Vico's Scienza Nuova,» in: *Essays*, pp. 255-256.

أثارت فلسفة التاريخ هذه إعجابًا كبيرًا. ترجم ميشليه كتاب *Scienza nuova* إلى الفرنسية في عام 1826، وصرّح أن: «الكلمة الفصل في *Scienza nuova* هي أن **البشرية صُنْعُ نفسِها**». وصاغ كروشه (Croce) جزئيًا فكره في التاريخ بعد أن قرأ فيكو وعلّق عليه. وثمة تأويل ماركسي لفيكو الذي كان ماركس ينصح لاسال (Lasalle) بقراءته في عام 1861، وتطور هذا التأويل في أعمال جورج سوريل[240] وأنطونيو لابريولا وبول لافارغ، وفي استشهاد تروتسكي به في الصفحة الأولى من كتابه **تاريخ الثورة الروسية**، وهو الذي ألهم نيكولا بادالوني فكتب **مقدمة لجيامباتيستا فيكو**. وكتب إرنست بلوخ: «مع فيكو ظهرت مجددًا وللمرة الأولى، منذ كتاب **مدينة الله** لأغسطينوس، فلسفة للتاريخ من دون تاريخ خلاصي، ولكنها فلسفة مدعومة بتصريح ينطبق على التاريخ برمته ويقول لا توجد جماعة بشرية من دون علاقة بالدين»[241].

عَرّف ناديل التاريخانية كما يأتي: «أساسها هو الاعتراف بأن الحوادث التاريخية يجب ألا تُدرَس كما كانت تُدرَس في الماضي، أي بوصفها توضيحات أخلاقية وسياسية، بل بوصفها ظواهر تاريخية. من الناحية العملية، تبيَّن ذلك بظهور التاريخ اختصاصًا جامعيًا مستقلًا فعلًا وقولًا. وفي النظرية، تجلى ذلك بطرحين: 1) يجب أن يفسَّر ما حدث بناءً على الزمن الذي وقع فيه، 2) لشرح ذلك، ثمة علم نوعي يتوسل عمليات منطقية تشكّل علم التاريخ. لم يكن أي من الطرحين جديدًا، لكن الإصرار فيهما كان جديدًا، وأدى إلى مفاقمة مذهبية لهذين الطرحين؛ نستخلص من الطرح الأول الفكرة القائلة إن كتابة تاريخ شيء ما هي تقديم تفسير كافٍ له، وإن الذين رأوا نظامًا منطقيًا في النظام الكرونولوجي للحوادث يرون أن العلم التاريخي قادر على التنبؤ بالمستقبل»[242].

يجب إعادة وضع التاريخانية في مجمل التيارات الفلسفية في القرن التاسع عشر، كما فعل موريس ماندلباوم (M. Mandelbaum)، الذي لاحظ

---

(240) Étude sur Vico dans: *Le Devenir social* (1896).

(241) Ernst Bloch, *La Philosophie de la renaissance*, Trad. française (Paris: Payot, 1994), p. 179.

(242) Nadel, p. 291.

أن لها مصدرين متمايزين وربما متعارضين: **أحدهما** هو التمرد الرومانسي على عصر الأنوار، في حين كان **الآخر** إلى حدّ ما استمرارًا في تقليد الأنوار. وظهرت النزعة الأولى في نهاية القرن الثامن عشر، ولا سيما في ألمانيا، ورأت أن التطور التاريخي تمثّل بمعلّمين هما سان سيمون وأوغست كونت، ونحت الماركسية هذا المنحى. في القرن التاسع عشر، طبعت التاريخانية المدارس الفكرية كلّها، وما أدى إلى نجاحها هو نظرية التطور لداروين في كتابه **أصل الأنواع** (1859)، وكان المفهوم الأساس هو مفهوم الارتقاء الذي توضّح في الغالب بسبب مفهوم التقدم. لكن التاريخانية اصطدمت بمشكلة وجود قوانين خاصة في التاريخ، ومشكلة وجود أنموذج وحيد في التطور التاريخي.

مع جورج إيغرز (Georg Iggers)، سأذكر باقتضاب وجود أسس نظرية للتاريخانية الألمانية عند فيلهلم فون همبولت (Humboldt) وليوبولد فون رانكه، وتبدّت قمة التفاؤل التاريخاني مع المدرسة البروسية، وظهرت أزمة التاريخانية مع الفلسفة النقدية للتاريخ التي تجلّت في أعمال ديلتي (Dilthey) وماكس فيبر، ومع النسبية التاريخانية لترويلتش (Troeltsch) ومينيكه (Meinecke).

كان غيوم دو همبولت (1767-1835) يعمل في فلسفة اللغة، وكان دبلوماسيًا أسس جامعة برلين في عام 1810، وكتب كتبًا تاريخية عديدة ولخّص فكره التاريخي في كتابه **واجب المؤرخ** الذي كتبه في عام 1821 ونُشر في عام 1882. كان همبولت الذي اقترب كثيرًا من الرومانسية، وتأثر (إيجابًا وسلبًا) بالثورة الفرنسية، مؤسسَ «نظرية الأفكار التاريخية، وركّز على أهمية الفرد في التاريخ، وعلى المكانة الكبرى للسياسة في التاريخ، وهما حجرا الزاوية للفلسفة والتاريخ اللذين وسما العلم التاريخي الألماني من رانكه إلى مينيكه»[243]. ولم تكن **أفكار** همبولت ما ورائية وأفلاطونية، إذ تجسدت تاريخيًا في فرد وشعب

(243) Georg G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft: Eine Kritik der traditionnellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart* (Münich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971), pp. 84-86.

(«روح الشعب» (Volksgeist))، ولكنها بقيت غامضة. ومع أنه لم يكن «عدميًا ولا نسبويًا» إلا أنه كان يحمل تصورًا تميّز بـ «لا معقولية» التاريخ.

أكبر وأهم المؤرخين والمنظرين الألمان في مجال التاريخ إبان القرن التاسع عشر، هو ليوبولد رانكه (1795-1886 الذي حصل في عام 1865 على لقبه النبيل)، وخصوصًا درس في أعماله التاريخية التاريخ الأوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وتاريخ بروسيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وفي نهاية حياته، كتب **تاريخ العالم** لكنه لم يُنهه. كان رانكه يعمل على المنهجية أكثر منه على فلسفة التاريخ، وكان «أستاذ الطريقة النقدية الفيلولوجية»[244]. وتصديًا للمفارقات التاريخية، فضح السردية التاريخية المزيفة للرومانسية، كروايات فالتر سكوت على سبيل المثال، وأكد أن المهمة الكبرى للمؤرخ هي أن يقول «كيف تمّت الأشياء فعلًا». وبإيلاء رانكه أهمية مفرطة للتاريخ السياسي والدبلوماسي، أفقر الفكر التاريخي. لكن فكره شُوّه بمعنيين: وضعاني ومثالي. رأى فيه المؤرخون الفرنسيون[245]، وخصوصًا المؤرخون الأميركيون[246]، «أبًا للتاريخ»، لتاريخ ما يقتصر على «المراقبة الدقيقة للحوادث، وعلى غياب الدروس الأخلاقية والكتابة المنمقة عنه، وعلى التركيز على الحقيقة التاريخية»[247].

الحال أن رانكه الذي اقتفى أثر همبولت كان مناصرًا (حذرًا) لمذهب الأفكار التاريخية، فآمن بتقدم الثقافة وعاءً للتاريخ، وأولى كبير الاهتمام بالسيكولوجية التاريخية، كما بيّن ذلك في كتابه **تاريخ البابوات الرومان** (1834-1836). ومع أن بعضهم أفرط في توسل جزء من إحدى جمله القائلة

---

(244) Eduard Fueter, *Geschichte Der Neueren Historiographie* (Münich-Berlin: Oldenbourg, 1911), p. 173.

(245) Ibid; Ch. V. Langlois & Ch. Seignobos, Introduction aux études historiques (Paris: Hachette, 1902).

(246) H. B. Adams, «New Methods of Study in History,» *Johns Hopkins University Studies in History and Political Science*, vol. II (1884).

(247) Ibid., pp. 104 sqq.

يُنظر: Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, pp. 86 sqq.

«إن كل شعب له علاقة مباشرة بالله»، إلا أنه كان «معاديًا للنظريات التاريخية القومية»[248].

بلغ التفاؤل التاريخاني أوجه مع المدرسة البروسية التي كان من أهم ممثليها جوهان غوستاف درويسن (Johan Gustav Droysen) (1808-1884) الذي عبّر عن نظرياته في كتابه *Grundriss der Historik*، وهينريش فون سيبل (Heinrich von Sybel) (1817-1895). يعتقد درويسن أن لا نزاع بين الأخلاق والتاريخ والسياسة. إذا لم تستند حكومة من الحكومات إلى القوة فحسب، بل اعتمدت على الأخلاق، لتوصلت إلى درجة عالية من التبلور الأخلاقي التاريخي: أي الدولة. في القرن التاسع عشر، كانت الدولة البروسية الأنموذج الأرفع لهذا النجاح الذي حققه الإسكندر في العصر الإغريقي القديم. وفي داخل الدولة، لا يوجد مزيد من النزاع بين الحرية الفردية والصالح العام. وركّز سيبل تركيزًا زائدًا على رسالة الدولة وعلى واقع التقدم العام للبشرية. وأضاف إلى ذلك أولوية المصلحة العليا للدولة والقوة التي يجب أن تنتصر في حال وقوع نزاع مع الحق.

يجب إثراء هذا المختصر الزهيد بدراسة العلاقات الوثيقة بين رؤى التاريخ هذه والتاريخين الألماني والأوروبي إبان القرن التاسع عشر، وبدراسة المجالات العلمية الأخرى التي نجحت فيها التاريخانية الألمانية، وترسخت مثلًا في المدرسة التاريخية للحقوق، والمدرسة التاريخية للاقتصاد، والألسنية التاريخية، ...إلخ[249].

في نهاية القرن، انحسرت التاريخانية في ألمانيا بينما انتصرت في بلدان أخرى، ولو بتشويهات وضعانية (في فرنسا والولايات المتحدة) ومثالية (في إيطاليا، مع كروشه).

كما بيّن إيغرز، جرى نقد التاريخانية بين عامي 1914 و1918؛ وخصوصًا

(248) Fueter, p. 169.

(249) Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, p. 173.

كونها نقدًا للمثالية ثم نقدًا لفكرة التقدم. وسأمايز خصوصًا نقد الفلاسفة ونقد المؤرخين.

بالنسبة إلى الجانب الأول، أحيلُ إلى الدراسة الكبرى التي قدمها ريمون آرون بعنوان **الفلسفة النقدية للتاريخ**(250)، وإلى الدراسات الجميلة التي قدمها بييترو روسي بعنوان *Lo Storicismo tedesco contemporaneo*(251)، والتي قدمها كارلو أنطوني بعنوان *Lo storicismo*(252).

سأذكر الوجهين الأساسيين للنقد الفلسفي: ديلتي (Dilthey) وماكس فيبر.

بدأ ديلتي (1833-1911) بنقد المفاهيم الأساسية لتاريخانية همبولت ورانكه: انتقد الروح الشعبية (Volksseele)، عقل الشعب (Volksgeist)، الأمة، الهيئة الاجتماعية، التي هي في نظره مفاهيم «صوفية» وغير نافعة للتاريخ(253)، ثم رأى أن المعرفة ممكنة في علوم العقل، بما فيها التاريخ، لأن الحياة «تصبح موضوعية» في المؤسسات، كالعائلة والمجتمع البورجوازي والدولة والقانون والفن والدين والفلسفة(254). وفي نهاية حياته (1903)، ظنّ أنه وصل إلى هدف بحثه في وضع «نقد للعقل التاريخي». وظن أن «الرؤية التاريخية للعالم» (geschichtliche Weltanschauung) تُجرّد الفكر البشري وتخلصه من السلاسل الأخيرة التي لم تقطعها علوم الطبيعة والفلسفة(255).

كل نقد للتاريخانية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هو نقد ملتبس، يحاول تجاوز التاريخانية بدلًا من إنكارها، كما رأينا منذ قليل مع ديلتي.

---

(250) Raymond Aron, *La Philosophie critique de l'histoire, Essai sur une théorie allemande de l'histoire* (Paris: Vrin, 1938), nouvelle éd., Julliard, 1987.

(251) P. Rossi, *Lo storicismo tedesco comtemporaneo* (Turin: Einaudi, 1956).

(252) C. Antoni, *Lo storicismo* (Turin: Eri, 1957).

(253) Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, p. 180.

(254) Ibid., p. 182.

(255) Ibid., p. 188.

كان ماكس فيبر (1864-1920) فيلسوفًا ومؤرخًا كبيرًا وعالم اجتماع في آن. ولخّص ريمون آرون نظرية فيبر حول التاريخ على النحو الآتي: «هدفت جميع مناظرات فيبر إلى أن تُثْبت بشكل لا مباشر نظريته الخاصة باستبعاد التصورات التي يمكن أن تهدّدها. **التاريخ هو علم وضعي**: والحال أن الذين يشككون في هذا الطرح هم 1) الفلاسفة الماورائيون، عن وعي أو عن غير وعي، عن إقرار أو عن خجل، ممن يتوسلون مفهومًا متعاليًا (الحرية) في منطق التاريخ، 2) علماء الجمال أو الوضعانيون الذين ينطلقون من الفكرة المسبقة القائلة إنه لا يوجد في العلوم والمفاهيم إلا العام، لأن الفرد يمكن أن يُدرَك حدسيًا فحسب. **التاريخ جزئي دائمًا**، لأن الواقع لا محدود ولأن إلهام البحث التاريخي يتغيّر مع التاريخ نفسه. ويجد هذه الطروحاتِ خطرة: 1) «الطبيعانيون» الذين يعلنون على الملأ أن القانون هو الهدف الوحيد للعلم أو الذين يفكرون في استنضاب مضمون الواقع من طريق منظومة علاقات مجردة، 2) المؤرخون السذّج الذين - لعدم وعيهم قيمتهم - يتصورون أنهم يكتشفون في العالم التاريخي نفسه ما يجمع بين المهم والعَرضي، 3) الفلاسفة الماورائيون كلهم يظنون أنهم أدركوا بطريقة وضعيّة جوهر الظواهر، والقوى العميقة، وقوانين الشمول التي ستحكم في المستقبل متجاوزة البشر الذين يفكرون ويظنون أنهم يعملون»[256].

نرى أن ماكس فيبر كان يحارب التاريخانية، أكانت تميل إلى المثالية أم إلى الوضعية، وهما ركيزتا الفكر التاريخي الألماني في القرن التاسع عشر.

ينقفل فصل التاريخانية ونقدُها بآخِر مؤرخَيْن ألمانيين كبيرين في القرنين التاسع عشر والعشرين: إرنست ترولتش (E. Troeltsch) (1865-1922) وفريدريش مينيكه (F. Meinecke) (1862-1954)، اللذين نشرا في نهاية أعمالهما كتابين حول التاريخانية: **الأول** بعنوان **التاريخانية ومشكلة الفكر** (*Der Historismus und seine Probleme*) (1922)، **والثاني** بعنوان **التاريخانية وانتصارها** (*Der Historismus und seine Uberwindung*) (1924)[257].

(256) Aron, *La Philosophie critique*, p. 279.

(257) Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (Berlin: Heise, 1924).

في البداية، إنهما أول من أطلق كلمة «تاريخية» (historisme) على الحركة التاريخية الألمانية إبان القرن التاسع عشر، التي احتل فيها رانكه مكان الصدارة. وأعقب ذلك سجالٌ لا ينتهي حول طريقة ترجمة كلمتي تاريخية وتاريخانية، وربما التمييز بينهما[258]. الكتابان هما فعلًا نقد للتاريخانية وابداع فنّي لتمجيدها في آن. وترولتش الذي كان يظن، مثل رانكه، أن لا تاريخ واحد بل تواريخ عديدة، أراد تجاوز الثنائية الأساسية للتاريخانية: النزاع الناشب بين الطبيعة والعقل، بدفع من القوة (Kratos) والفعل بحسب التسويغ الأخلاقي (Ethos)، والوعي التاريخي والحاجة إلى قيم مطلقة. قَبِلَ مينيكه بهذه الثنائية[259]، وعرّف التاريخانية بأنها «أعلى درجة في فهم الأشياء البشرية». يتوقف على الأرجح، كما أبصر ذلك كارلو أنطوني، قبل تلاشي العقل والإيمان في الفكر، وهو مبدأ وحدة الطبيعة البشرية بسبب النزعة الإنسانوية التي حافظ عليها رانكه. لكن داليو كانتيموري أعطى الحق لكروشه الذي رأى في تاريخانية مينيكه نوعًا من الخيانة «اللاعقلية» لـ «التاريخانية الحقيقية». إن «التاريخانية»، بالمعنى العلمي للكلمة، هي التأكيد أن الحياة والواقع تاريخيان، وتاريخيان فحسب. يضاف إلى هذا التأكيد نفي النظرية القائلة إن الواقع يُقسم إلى تاريخ أعظمي وتاريخ [عادي]، وإلى عالم يعجّ بالأفكار والقيم وعالم سفلي يعكسه أو أنه عكَسه حتى الآن بشكل هارب وناقص، ويجب نهائيًا أن يفرض نفسه، إذ يُلْحِق بالتاريخ الناقص أو بالتاريخ بحد ذاته واقعًا عقليًا وكاملًا... في المقابل، يحدد مينيكه التاريخانية بأنها قبول بعبثية الحياة البشرية، تركز على الفردي من دون إهمال النمطي والعام المرتبط به، وأنها إسقاط لرؤية الفردي هذه على خلفية من الإيمان الديني أو الأسرارية الدينية. لكن التاريخانية الحقيقية، بقدر ما تنتقد وتتجاوز العقلانية المجردة التي يُعرف بها عصر الأنوار، تبدو أكثر عقلانية منه[260].

---

(258) Georg G. Iggers, «*Historicism*,» in: Wiener (ed.), pp. 456-464.

(259) F. Chabod, «Uno storico tedesco contemporaneo: Federico Meinecke,» *Nuova Rivista Storica*, vol. XI (1927).

(260) B. Croce, *Théorie et histoire de l'historiographie*, Trad. française (Paris: Droz, 1978); Cité par: D. Cantimori, *Storici e Storia, Metodo, caratteristiche, significato del lavoro storiografico* (Turin: Einaudi, 1978), p. 500.

عشية صعود النازية، أصبحت كتب ترولتش ومينيكه قبورًا تمجّد التاريخانية.

لنعد الآن إلى الخلف ولنلق نظرة على أفكار جورج فيلهلم فريدريش هيغل (1770-1831) الذي كان أول فيلسوف ركّز تفكيره على التاريخ. بتأثير من الثورة الفرنسية، كان أول من رأى «جوهر الواقع في التغيير التاريخي وفي تطور وعي الذات عند الإنسان»[261]. بعد أن صرّح بأن «كل ما هو عقلي واقعي وبأن كل ما هو واقعي عقلي»، اعتبر أن العقل يتحكم بالتاريخ: «الفكرة الوحيدة التي تقدمها الفلسفة هي فكرة العقل فحسب، الفكرة القائلة إن العقل يحكم العالم وإن التاريخ الكوني بالتالي تمّ عقليًا»[262]. التاريخ بذاته عالقٌ في منظومة هي منظومة العقل المثالي، وهو مختلف عن المنطق. لفتت هيلين فيدرين (H. Védrine) النظر إلى نص من **موسوعة العلوم الفلسفية الميسرة**[263]: «وإذ يمحّص العقل المفكر لتاريخ العالم في حدود عقول الشعوب الخاصة وحدود عالميته، يدرك كونيته الملموسة ويرقى إلى معرفة الفكر المطلق، باعتباره حقيقة فاعلة يكون فيها العقل العالِم حرًا بذاته، وتكون فيها الضرورة والطبيعة والتاريخ في خدمة إلهام هذا العقل ومكوّنات سعادته». وتلاحظ هيلين فيدرين أن هذا النص يثبت جيدًا مثالية هيغل، لكنه يثبت أيضًا «التباس جميع فلسفات التاريخ الذي يتخللها: لكي ندرك معنى التطور، يجب أن نجد البؤرة التي تتلاشى فيها الحوادث الفريدة فتغدو ذات دلالة، بناءً على شبكة تمكّن من تأويلها. تنتج المنظومة، في كليتها، مفهومًا عن موضوعها بحيث يصبح هذا الموضوع عقليًا فيُفلت بالتالي من الطارئ ومن الزمنية التي تستطيع فيها الصدفة أن تلعب دورها»[264]. حول العملية التاريخية، يرى هيغل في **دروس في فلسفة التاريخ**

---

(261) Carr, p. 131.

(262) Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 47.

(263) G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, M. de Gardillac (trad.) (Paris: Gallimard, 1970), p. 470.

(264) Hélène Vedrine, *Les Philosophies de l'histoire, Déclin ou crise* (Paris: Payot, 1975), p. 21.

(1837)[265] أن «وحدها الشعوب التي تنشئ دولة نستطيع نحن أن نعرفها»، وفي كتاب **فلسفة القانون** (1821) قدّم هيغل الدولة الحديثة، بعد الثورية، على أنها تتشكل من ثلاث طبقات، الطبقة الأساس أو الزراعية، الطبقة الصناعية، والطبقة العالمية (البيروقراطية) التي تمثل الكمال في التاريخ. وعلى الأرجح، لم يوقف هيغل التاريخَ هنا، إذ رأى أن ما قبل التاريخ قد اكتمل وأن التاريخ لم يعد التغيير الجدلي، بل بدأ الأداء العقلي للعقل.

لا شك في أن رانكه انتقد هيغل بعنف[266]، كما انتقد أنموذجه في عملية التطور التي تسير بخط مستقيم، لكن يسعنا القول إن «هيغل مثّل، من وجهة نظر المعرفة ومن وجهة نظر القيمة، تاريخانية كاملة ومطبّقة بشكل منتظم»[267].

لا نستطيع أن نزجّ المادية التاريخية في خانة التاريخانية إلا إذا أخذنا هذه التاريخانية بالمعنى الواسع جدًا للكلمة[268].

في نظر ماركس (1818-1883)، ثمة سمتان خاصتان بـ «الفهم المادي للتاريخ»، علمًا أنه لم يستعمل هذه العبارة يومًا: 1) البحث التاريخي بوصفه مبدأ عامًا بشكل مَفْهمة مرتسمة فحسب، 2) تطبيق هو بمنزلة نظرية في العملية التاريخية الفعلية: دراسة المجتمع البورجوازي التي تؤدي إلى ترسيمة تاريخية لتطور الرأسمالية في أوروبا الغربية. نجد النصوص الأساسية المتعلقة بالتاريخ، عند ماركس، في كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** (1845-1846) الذي «يعرض المادية التاريخية في نشأتها وتفاصيلها» (ب. فيلار)، كما نجده في مقدمة كتاب **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**، لكن مع التحوط من الاستشهادات البعيدة من سياقها ومن التعليقات التشويهية والتفقيرية، ونجده أخيرًا في كتاب **رأس المال** (1867-1899).

---

(265) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire* (Paris: [s. n.], 1837).

(266) Ernest Simon, Ranke und Hegel, in: *Historische Zeitschrift*, Suppl. 15 (1928).

(267) Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason: A Study in XIXth Century Thought* (Baltimore and London: The Johns Hopkins Press, 1971), p. 60.

(268) يُنظر نقد آلتوسير لهذا المفهوم.

تقول الأطروحة الأساسية إن أسلوب إنتاج الحياة المادية يفرض شروطه على العملية الاجتماعية والسياسية والفكرية عمومًا. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس وضعُهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم.

تصدّيًا لهيغل، رفض ماركس كل فلسفة للتاريخ يشوبها اللاهوت. في **البيان الشيوعي** الذي كتبه مع إنغلز في عام 1848، رأى أن تاريخ كل مجتمع قائم هو تاريخ الصراع الطبقي فيه.

وفي عدد من النقاط الخطرة والقابلة للجدال في المادية التاريخية، نرى أن ماركس - ومن دون أن يكون مسؤولًا عن التأويلات المسرفة وعن النتائج غير المشروعة التي توصل إليها بعضهم في أثناء حياته وبعد مماته - قبل دائمًا بالتعبيرات المتطرفة والتبسيطية، أو ترك عددًا من المفاهيم المهمة غامضة وملتبسة.

لم يعبّر ماركس عن قوانين عامة للتاريخ، بل اكتفى بتقديم فهم للسيرورة التاريخية، كما استعمل مفردة «قانون» الخطرة فحسب، أو حتى اكتفى بأن يصاغ فكره بمثلها. رضي مثلًا باستعمال كلمة «قوانين»، عندما تكلم على المفاهيم التي وردت في الجزء الأول من **رأس المال** واختصر فكرة أستاذ في جامعة كييف هو أ. سيبير (A. Sieber)[269]. وترك إنغلز يعرض في كتاب **تصديًا لدوهرينغ** (1878) فهمًا شائنًا لأسلوب الإنتاج والوعي الطبقي. وكما ذكر بعضهم، كان توثيقه التاريخي (وتوثيق إنغلز) غير كافٍ، ولم يكتب كتبًا تاريخية حقيقية، بل كتب انتقادات لاذعة. وترك أحد مفاهيمه الخطرة غائمًا عندما مايز بين البنية التحتية والبنية الفوقية، مع أنه لم يعبّر يومًا عن فهم اقتصادي مبتذل للبنية التحتية ولم يُدمِج في البنية الفوقية شيئًا آخر سوى البناء السياسي (الدولة، وهذا يتعارض تمامًا مع معظم المؤرخين الألمان في زمانه ومع الأنصار العديدين لما سيسمى بـ«التاريخانية») والأيديولوجيا، وهي كلمة تحقيرية كما ارتأى. لم يحدد ماركس كيف يجب أن تنتظم النظرية

(269) Mandelbaum, pp. 172-173.

النقدية والتطبيق الثوري عند المؤرخ، في الحياة وفي العمل. قدّم أسسًا نظرية وغير عملية لمشكلة العلاقات بين التاريخ والسياسة. ومع أنه تكلم على تاريخ آسيا، إلا أنه نظر عمليًا في التاريخ الأوروبي، وغاب عنه مفهوم الحضارة. وحول رفضه القوانين الآلية في التاريخ، بوسعنا التنويه برسالة كتبها في عام 1877 قال فيها: «ثمة حوادث غريبة في تشابهها، لكنها جرت في وسط تاريخي مختلف، تؤدي إلى نتائج شديدة الاختلاف. عندما ندرس كل تطور من تطوراتها على حدة، وعندما نقارن بعضها ببعض، يسهل أن نجد مفتاح فهم هذه الظاهرة، لكن لا يمكننا أن نصل إلى هذا الفهم إذا استعملنا أداة تصلح للوظائف كلها وطبقناها على النظرية التاريخية الفلسفية التي تتميز بأنها تقع فوق التاريخ»[270].

انتقد الفهم «الحدثي» للتاريخ: «نرى كم كان الفهم السابق للتاريخ من دون طائل لأنه أهمل العلاقات الفعلية، واكتفى بالحوادث السياسية والتاريخية المدوية الكبرى»[271].

يقول بيير فيلار: «لم يكتب ماركس كتب تاريخ، كتب دائمًا كتب مؤرخ، و«مفهوم التاريخ» هو في ممارسته»[272]. نعلم أن بنديتو كروشه (1856-1952) انجذب إلى الماركسية في شبابه، ورأى غرامشي أن كروشه كان في ما بعد مهووسًا بالمادية التاريخية[273]. بالنسبة إلى كروشه والمادية التاريخية «تتحايث هوية التاريخ والفلسفة مع المادية التاريخية»[274]. لكن ربما يرفض كروشه التوغل في هذه الهوية، أي اعتبارها «استباقًا تاريخيًا لمرحلة قادمة»[275]. وربما يرفض كروشه خصوصًا أن يماهي التاريخ والسياسة، أي الأيديولوجيا

---

(270) استشهد بها: Carr, p. 59.

(271) استشهد بها: Pierre Vilar, «Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser,» *Annales E.S.C.*, vol. XXVIII, no. I (1973), p. 372.

(272) Ibid., p. 374.

(273) Antonio Gramsci, *Il materialismo storico et la filosofia di Benedetto Croce*, p. 216.

(274) Ibid., p. 217.

(275) Ibid.

والفلسفة[276]. قد ينسى كروشه أن «الواقع المتحرك ومفهوم الواقع، إذ تمكّنا من التمايز منطقيًا، يجب أن يُنظر إليهما من الناحية التاريخية كوحدة لا تنفصم»[277]. وهكذا سقط كروشه ربما في نزعة سوسيولوجية «مثالية، ولن تكون تاريخانيته إلا عبارة عن نزعة إصلاحية، ولن تكون التاريخانية «الحقيقية» بل ستكون أيديولوجيا بالمعنى الانتقاصي للكلمة». يبدو لي أن غرامشي على حق عندما وجد تعارضًا بين فلسفة التاريخ عند كروشه وفلسفة التاريخ في المادية التاريخية. وإذا وجد فيها جذورًا مشتركة فلأنه عاد، كما يبدو لي (مثل كروشه)، إلى هيغل من وراء ظهر ماركس، ولأنه أوّلَ المادية التاريخية كونها تاريخانية، ما يختلف في جميع الأحوال عن فكر ماركس، وربما يكون غرامشي نفسه عاجزًا عن التخلص الكامل من تأثير كروشه الذي سمّاه في عام 1917 «أكبر مفكر حالي في أوروبا».

لا يحوم أي شك حول مثالية كروشه التاريخية. في كتابه **نظرية التاريخانية وتاريخها**[278] (1915)، يعرّف الفهم المثالي كما يأتي: «ليس الموضوع إنشاء تاريخانية مجردة وفردية وذرائعية وتاريخ مجرد للعقل، وللكلمة المجردة، بل المهم أن نفهم أن الفرد والفكر، إذا انفصلا، هما تجريدان متكافيان وعاجزان كلاهما عن أن يقدّما موضوع التاريخ، وأن التاريخ الحقيقي هو تاريخ الفرد بصفته الشمولية، وهو التاريخ الشامل بصفته فردًا. يجب ألا نلغي بيريكليس لمصلحة السياسة، وألا نلغي أفلاطون لمصلحة الفلسفة، وألا نلغي سوفوكليس لمصلحة التراجيديا، بل يجب التفكير في السياسة والفلسفة والتراجيديا وعرضها بصفتها بيريكليس وأفلاطون وسوفوكليس، وتناول كل واحد منهم وكل واحدة منها في إحدى لحظاته ولحظاتها الخاصة. فبمعزل عن العلاقة بالعقل، إذا كان الفرد ظِلّ حلم من الأحلام، فإن العقل، بمعزل عن تذويتاته، هو ظل حلم من الأحلام؛ والتوصل إلى الفهم التاريخي للشمولية هو الحصول في الوقت نفسه على الفردية وجعلهما كلتيهما صلبتين بفضل المتانة التي تضفيها هذه إلى تلك.

(276) Ibid., pp. 217-218.

(277) Ibid., p. 216.

(278) B. Croce, *Théorie et histoire de l'historiographie*, Trad. française (Paris: Droz, 1915).

إذا كان وجود بيريكليس وسوفوكليس وأفلاطون من دون طائل، ألا يجب علينا القول عندئذ إن الفكر هو أيضًا من دون طائل؟»[279]. في كتاب **التاريخ فكرًا وفعلًا** (1938)[280]، وبعد أن انتقد كروشه العقلانية الوضعية لـ «ما حصل بالضبط»، والتي أخذ بها رانكه، ذهب به الأمر إلى التأكيد أنه «لا توجد وحدة أخرى سوى وحدة الفكر نفسها التي تمايز وتوحّد». يعلّق ف. شابود على ذلك قائلًا: «لا توجد وحدة بذاتها، بل توجد وحدة في الفكر النقدي فحسب»[281].

أكد أرنالدو موميغليانو التأثير الزهيد لكروشه في الفلاسفة: «لا أحد يستطيع أن يخمّن إن كانت فلسفة كروشه ستشكّل نقطة انطلاق لعدد من فلاسفة المستقبل. تلاميذه في إيطاليا قلّةٌ حاليًا، وربما لا يوجد له تلميذ واحد في الخارج. وحتى كولينغوود (Collingwood) سيكف عن أن يكون تلميذًا له قبل موته المبكر»[282].

ذكر ديليو كانتيموري أن المؤرخين المحترفين لم يروا أن القسم الأكبر من أعمال كروشه تاريخي، وحتى الكتب التي تحمل كلمة «تاريخ» في عناوينها... وهذا ما فعله فيديريكو شابود، مع أن كروشه عيّنه مديرًا «للمعهد الخاص بالدراسات التاريخية» الذي أسسه في مدينة نابولي[283].

أعترف بأنني أشاطر شابود رأيه، مع أنه يجب التأكيد أن كروشه، خلافًا للعديد من الفلاسفة «الأصليين» كان هو أيضًا مؤرخًا حقيقيًا. في المقابل، أظن أن كانتيموري أصاب عندما أكد أن تقدمًا مهمًّا في فكرة التاريخ حصل بفضل كروشه، وخصوصًا ذلك التمييز بين التاريخ والتاريخانية: «خلال تجاربه التاريخانية المتنوعة والعديدة، وخلال تمحيصه في العمل التاريخاني، نقل كروشه بوضوح، بعد أن مايز بين الأفعال وتاريخ الأفعال، لدراسات التاريخ

(279) Ibid., pp. 92-93, Cité par: Federico Chabod, *Croce storico*, p. 102.

(280) B. Croce, *L'Histoire comme pensée et comme action*, Trad. française (Genève: Droz, 1938).

(281) Ibid., p. 511.

(282) A. Momigliano, «Reconsidering B. Croce (1866-1952),» in: *Essays*, p. 355.

(283) D. Cantimori, «Storia e storiographia in Benedetto Croce,» in: *Storici e storia*, p. 402.

وللمسائل التاريخية، نتيجة التجربة النقدية الكبرى والأساسية والمتينة للفلسفة الحديثة التي هي علم المعلوم وليس علم المجهول. هذا لا يعني أنه في نظر كروشه يجب ألا نبحث في الأرشيف أو في المواد غير المنشورة، بل على العكس يجب القيام بذلك حيث نستطيع، من خلال دراسة الوثائق أو سلسلة الوثائق الناجزة مباشرة، أن نقوّم أهمية هذه المواد ومعناها...». وبعد أن فصّل كانتيموري مجمل الخطوات المهنية التي يقوم بها المؤرخ، وصل إلى النتيجة الآتية حول كروشه. قال: «يجب ألا نتخلى عن نقد تاريخ الشؤون (البشرية) متوهمين أننا نستطيع إدراك جوهر الأشياء وماهيتها كما جرت، وأننا نستطيع تعريف الأفعال بشكل نهائي؛ فمثل هذا التمايز النقدي وحده يمكّن من المحافظة على موقف نستطيع منه متابعة حركة المجتمعات والأفراد والبشر والأشياء ومسيرتهم، ونستطيع التوصل إلى معرفة حية وملموسة من دون البقاء في التجريد والتعميم»[284].

إلى هذا التمييز الأساس يضاف أن كروشه أكد أهمية تاريخ التاريخانية: «انطلاقًا من اهتمام كروشه بتاريخ التاريخانية، نوّه بضرورة هذا التعمّق النقدي الثاني وإمكانه بالنسبة إلى المؤرخين، بوصفه سلمًا ومرتقى، للتوصل - من خلال سبر التأويلات وبيئتها الثقافية والاجتماعية العامة - إلى عرض وحكم شديدي الاطلاع ومستقلين، أي إنهما متحرران من التكرار والإشادة بماورائيات وبطرائق ناجمة لا عن التقنية والتجربة، بل عن المبادئ الفلسفية والسكولاستيكية»[285].

معروف عن أنطونيو غرامشي (1891-1937) مناداته بماركسية منفتحة، والصحيح أننا نجد في كتاباته وعمله السياسي كثيرًا من المرونة، لكنني لا أظن أن مفاهيمه في التاريخ تسجل تقدمًا في المادية التاريخية، بل أرى أنه يعود فيها إلى الهيغلية من جهة، وينزلق إلى ماركسية مبتذلة من جهة أخرى. صحيح أنه يعترف بأن التاريخ لا يعمل كونه علمًا، وأننا لا نستطيع أن

---

(284) Cantimori, *Storici e storia*, p. 406.

(285) Ibid., p. 407.

نطبق عليه مفهومًا آليًا عن السببية، لكن تبدو لي نظريته الشهيرة حول «الكتلة التاريخية» خطرة جدًا بالنسبة إلى العلم التاريخي. فُسِّر التأكيد أن البنيتين التحتية والفوقية تشكلان كتلة تاريخية، أي إن «المجمل المركّب والمتناقض والناشز للبنية الفوقية يشكّل انعكاسًا لمجمل العلاقات الاجتماعية»(286) [المادية التاريخية]، أنه تراخ في مقولة العلاقات بين البنيتين التحتية والفوقية اللتين تركهما ماركس غامضَتين نسبيًا، وتبدوان كأنهما الجزء الأكثر زيفًا وضعفًا وخطرًا في المادية التاريخية، حتى ولو أن ماركس لم يختزل البنية التحتية إلى شقّ اقتصادي. ما يبدو أن غرامشي قد تخلى عنه هو الفكرة التحقيرية للأيديولوجيا، لكنه حتى لو ترك الأيديولوجيا في البنية الفوقية، فإن تقويم الأيديولوجيا لا يؤدي إلا إلى تهديد الاستقلال تهديدًا زائدًا. لكنه إن أبقى الأيديولوجيا في البنية الفوقية، فإن تقويم الأيديولوجيا لا يؤدي إلا إلى مزيد من تهديد الاستقلال (لا أستعمل هنا كلمة «الاستقلالية» لأنني لا أراها موجودة حكمًا) في المجال الفكري. والحال أن غرامشي يعزّز تطويع العمل الفكري مرتين. فمن جهة، وإزاء المثقفين التقليديين والمثقفين العضويين، لا يرى غرامشي مقبولًا إلا المثقفين الذين يماهون بين العلم والتطبيق، ويذهب أبعد مما اختطّه ماركس. يضاف إلى ذلك أنه يُدخل العلم في البنية الفوقية. تعود هذه الانزلاقات إلى تصور غرامشي للمادية التاريخية على أنها «تاريخانية مطلقة». احتجّ لويس ألتوسير احتجاجًا صارخًا على الفهم «التاريخاني» للماركسية، وربط ذلك بتفسيرها «الإنسانوي». وتبيّن له ذلك من «ردة الفعل الحيوية على آلية واقتصاد الأممية الثانية، في الفترة التي سبقت خصوصًا السنوات التي أعقبت ثورة عام 1917»(287). كان هذا المفهوم التاريخاني والإنسانوي (وارتبطت هاتان الصفتان، بحسب ألتوسير، بالجواز التاريخي من دون أن يكونا كذلك بالضرورة من الناحية النظرية) في البداية مفهوم اليسار الألماني عند روزا لوكسمبورغ وعند ميهرينغ، ثم بعد ثورة 1917، مفهوم لوكاتش وغرامشي على وجه الخصوص، قبل أن

---

(286) Gramsci, p. 39.

(287) Louis Althusser & E. Balibar, *Lire le capital*, vol. II, p. 74.

يستعيده سارتر إلى حدّ ما في كتابه **نقد العقل الجدلي**. في التراث الماركسي الإيطالي حيث كان غرامشي وريثًا للأبريولا ولكروشه (وحاول ألتوسير تقليل التعارض بين غرامشي وكروشه)، وجد ألتوسير العبارات الأبرز للماركسية كونها «تاريخانية مطلقة». واستشهد بالمقطع الشهير المقتطع من حاشية غرامشي عن كروشه قائلًا: «في العبارة الشائعة المتعلقة بالمادية التاريخية، وجب التركيز على الكلمة الثانية منها «أي التاريخية»، وليس على الكلمة الأولى التي لها دلالة ماورائية. إن فلسفة التطبيق هي «التاريخانية» المطلقة وهي العالمية و«الأرضية» المطلقتان للفكر، وهي الإنسانوية المطلقة للتاريخ»[288]. صحيح أن ألتوسير يتبنى السجال في هذا النص، لكن - بما أنه لا يتّهم غرامشي بإجراءٍ مانع لأن صراحته ونزاهته الثورية تقصيان كل شبهة - يريد أن ينزع كل قيمة نظرية من النصوص الظرفية فحسب. يرى أن تحديد «النشأة النظرية لهذا المفهوم»، إضافة إلى «نشأة الواقع الملموس بذاته» أي إضافة إلى عملية التاريخ «التجريبي»، هو تحديد خاطئ. أخطأ غرامشي في التكلم على «تصور تاريخاني» حقيقي عند ماركس: أي عن التصور التاريخاني لنظرية العلاقة بنظرية ماركس عن التاريخ الفعلي. يرى ألتوسير أنه ينبغي التمييز بين **المادية التاريخية** التي يمكن أن تكون نظرية حول التاريخ والمادية الجدلية التي هي فلسفة تفلت من التاريخية. ربما يكون ألتوسير محقًّا - بصفته مفسِّرًا لماركس - في هذا التمييز، لكنه عندما يلوم الفهم «التاريخاني» للماركسية لأنه نسي الجِدّة المطلقة و«القطيعة» التي تشكل الماركسية لأنها علم و«أيديولوجيا تستنَد هذه المرة إلى علم - وهذا **أمر غير مسبوق** - فإننا لا نعلم تمام العلم إن كان يتكلم على المادية التاريخية أو على المادية الجدلية أو على كليهما»[289]. يبدو لي أن ألتوسير، عندما فصل الماركسية جزئيًا عن التاريخ، **دفع** بها إلى جانب الماورائيات والإيمان وليس إلى جانب العلم. فبمراوحة مستمرة بين الممارسة العيانية والعلم اللذين

(288) Gramsci, p. 159.

(289) Althusser & Balibar, *L'Objet du Capital*, V: «Le Marxisme n'est pas un historicisme,» pp. 73-108.

يغذي أحدهما الآخر على الرغم من انفصالهما، يستطيع التاريخ العلمي أن يتخلص من التاريخ المعيوش، وهذا شرط ضروري كي ترقى المادة التاريخية إلى مرتبة العلمية. يبدو لي نقد ألتوسير لغرامشي وجيهًا بامتياز عندما نظر «في الصفحات المذهلة التي كتبها غرامشي عن العلم[290]، فذكّر بأن ماركس يرفض تطبيقًا واسعًا لمفهوم البنية الفوقية الذي لا يصلح إلا للبنية القانونية السياسية وللبنية الأيديولوجية» («أشكال الوعي الاجتماعي» المكافئة) وبأن «ماركس لم يُدْخِل فيها... المعرفة العلمية»[291]. وهكذا يتلاشى ما يمكن أن يكون إيجابيًا في التأويل الغرامشي للمادية التاريخية كونها تاريخانية، على الرغم من مخاطر أشكال التمأمة (fétichisation) التي يقتضيها هذا التأويل، بسبب مفهومه للعلم كونه بنية فوقية. يصبح التاريخ - ومعنيا الكلمة متداخلان (تاريخ وتاريخانية) - «عضويًا» هو أيضًا، وهذه كلمة وأداة تستخدمهما المجموعة الحاكمة. ويُدفع بفلسفة التاريخ إلى حدها الأقصى، فتتداخل الفلسفة والتاريخ ليشكلا هما أيضًا نوعًا آخر من «الكتلة التاريخية»: «ليست فلسفة حقبة تاريخية سوى «تاريخ» هذه الحقبة، ومجموعة تغيرات نجحت المجموعة الحاكمة في تحديدها داخل الواقع السابق: فلا يمكن فصل التاريخ عن الفلسفة، لأنهما يشكلان كتلة»[292].

يبدو لي أن التأويل «التاريخي» وغير «التاريخاني» للجدلية الماركسيانية والماركسية كما رآه غالفانو ديلا فولبي (Galvano della Volpe) هو أقرب إلى العلاقات التي حدّدها ماركس بين التاريخ ونظرية العملية التاريخية: «التناقضات الوحيدة (أو لنقل الاختلافات) التي اهتم بها ماركس وأراد حلَّها أو تجاوزها في وحدتها هي تناقضات واقعية، إنها بالضبط تناقضات تاريخية، أو هي محددة أو مميزة من الناحية التاريخية»[293].

---

(290) «العلم هو أيضًا بنية فوقية وأيديولوجيا»: Gramsci, p. 56.

(291) Althusser & Balibar, p. 92.

(292) Gramsci, p. 21.

(293) Galvano Della Volpe, *Logica come scienza storica* (Roma: Riuniti, 1969), p. 317.

سأمر بسرعة على مفهومين للتاريخ، لا أذكرهما إلا للدويّ الذي أحدثاه في الماضي القريب، وخصوصًا في أوساط الجمهور العريض.

ردّ أوزوالد شبنغلر (Oswald Spengler) (1880-1936) على أيديولوجيا التقدم، وقدّم في كتابه **أفول الغرب** (1916-1920)[294] نظرية بيولوجية للتاريخ تقول إنه مشكّل من حضارات هي بمنزلة «كائنات حية سامية»، في حين أن الأفراد لا يوجدون إلا عندما يكونون في قلب هذه الكائنات الحية. ثمة مرحلتان في حياة المجتمعات: مرحلة الثقافة التي تتلاءم مع انطلاقها وأوجها، ومرحلة الحضارة التي تتلاءم مع انحطاطها وزوالها[295]. وهكذا، وجد شبنغلر التصورات الدائرية للتاريخ. أما أرنولد توينبي (1889-1978) فهو مؤرخ ينطلق في كتابه **دراسة للتاريخ** (*A Study of History*)[296] من شبنغلر آملًا بلوغ النجاح الذي فشل في بلوغه هذا الأخير. يميز توينبي بين الحضارات - وعددها 21 - التي بلغت في أثناء التاريخ مرحلة كاملة من الازدهار، والثقافات التي وصلت إلى مستوى معين من التطور. مرّت هذه الحضارات كلها في أربع مراحل: ولادة قصيرة تلقت فيها الحضارةُ الناشئة (وعمومًا من الخارج) «تحديًا» ردت عليه، ومرحلة نمو طويلة، ثم توقف ناجم عن حادث، وأخيرًا مرحلة تفكك ربما تمتد طويلًا[297]. هذه الترسيمة «تقدمية» و«منفتحة» على المستوى الإنساني. وإلى جانب هذا التاريخ المصنوع من تعاقب دورات، ثمة تاريخ آخر للعناية الربانية دور فيه، إذ إنّ البشرية تتقدّم عمومًا نحو تحوّل يكشفه «لاهوت المؤرخ». وهكذا، تتجاور نظرية شبنغلرية وتصور أغسطيني. وعلاوة على الملمح «الماورائي» لهذا التصور، انتقد بعضهم التقطيع الاعتباطي والضبابي للحضارات والثقافات، ومعرفة توينبي الناقصة بالعديد منها، وعدم جواز المقارنة بينها، ...إلخ. لكن ريمون آرون شدّد على الفضل الكبير لهذا

---

(294) O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, Trad. de l'allemand, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1916-1920).

(295) Le Goff, «Decadenza».

(296) Arnold Toynbee, *A Study of History*, 12 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1934-1961).

(297) M. Crubellier, dans: Aron (éd.), pp. 85 sqq.

المسعى: الرغبة في الإفلات من تاريخ مركزي أوروبي ومُغَرْبن. «ابتغى شبنغلر دحض التفاؤل العقلاني للغرب، انطلاقًا من فلسفة بيولوجية وتصور نيتشوي للبطولة. أراد توينبي أن يدحض تعالي الغربيين الريفي»[298].

يحتل ميشيل فوكو في تاريخ التاريخ مكانة خارقة لثلاثة أسباب.

أولًا، لأنه أحد المؤرخين الجدد الكبار: فبوصفه مؤرخًا للجنون والاستشفاء وعالم السجون والجنس، أدخل بعض الأمور الجديدة الأكثر «استفزازًا» في التاريخ، وأظهر أحد المنعطفات الكبرى للتاريخ الغربي منذ نهاية القرون الوسطى، وحتى القرن التاسع عشر: تقوقع المنحرفين الكبير.

ثانيًا، لأنه قدم المعالجة الأكثر تبصرًا لتجديد التاريخ هذا. ورأى هذا التجديد في أربعة أشكال:

1 - «وضع الوثيقة تحت المساءلة»: «سعى التاريخ، في شكله التقليدي، إلى «تخزين» صروح الماضي في الذاكرة لاستعادتها وتحويلها إلى وثائق وإنطاقها بما هي بذاتها ليست كلامية، أو تقول بصمت شيئًا يختلف عما تقوله؛ وفي أيامنا، التاريخ هو الذي يحوّل الوثائق إلى صروح، وفي المكان الذي كانت فيه آثار البشر تُستقرأ، وفي المكان الذي كانوا يحاولون التعرف إلى تجاويفه، كان التاريخ يكشف النقاب عن العديد من العناصر التي يجب عزلها وجمعها وترشيدها، وخلق علاقات في ما بينها وتحويلها إلى مجاميع»[299].

2 - «تحتل فكرة الانقطاع مكانة عالية في الاختصاصات التاريخية»[300].

3 - بدأت تتلاشى الفكرة القائلة بإمكان كتابة تاريخ شامل، وبدأت ترتسم صورة مغايرة لما يمكن أن نسميه «التاريخ العام» الذي يحدد أي نوع من العلاقات يمكن توصيفه بين السلاسل المختلفة[301].

---

(298) Aron (éd.), p. 76.

(299) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), pp. 13-15.

(300) Ibid., p. 16.

(301) Ibid., pp. 17-18.

4 - طرائق جديدة: «يصطدم التاريخ الجديد بعدد من المشكلات المنهجية التي وُجد العديد منها قبله من دون شك، لكن حزمتها الضوئية باتت تميّزه الآن. من بينها نذكر: تشكيل **مدوّنات** متّسقة ومتجانسة للوثائق (مدونات مفتوحة أو مغلقة، محدودة أو غير محدودة)، وإنشاء مبدأ اختبار (إذا أردنا معالجة شاملة لكتلة التوثيق، أو إذا طبقنا بعض العينات بحسب طرائق الاقتطاع الإحصائي، أو إذا حاولنا أن نجدد مسبقًا العناصر الأكثر تمثيلًا)؛ تحديد مستوى التحليل والعناصر الوجيهة بالنسبة إليه (في المادة المدروسة، نستطيع إبراز مؤشرات رقمية؛ الإحالات - الصريحة وغير الصريحة - إلى حوادث ومؤسسات وممارسات؛ الكلمات المستخدمة، بحسب قواعد استخدامها وحسب الحقول الدلالية التي ترسمها، أو أيضًا البنية الشكلية للجمل وأنماط الروابط التي تجمع بينها)؛ اختيار طريقة في التحليل (المعالجة الكمية للمعطيات، تفكيك بحسب سمات عدة يمكن تحديدها، تُدرَس ترابطها درسًا تأويليًا، مع تحليل التواترات والتوزيعات)؛ حصر المجاميع الكبرى والفرعية التي تحدد معالم المادة المدروسة (الأقاليم والحقب آليات التوصّل)؛ تحديد العلاقات التي تمكّن من توصيف مجموع (ربما يرتبط ذلك بعلاقات رقمية أو منطقية، وبعلاقات وظيفية وسببية وتماثلية، وربما يرتبط ذلك بالعلاقة القائمة بين الدال والمدلول)»[302].

ثالثًا، يقترح فوكو فلسفة مبتكرة للتاريخ، متصلة اتصالًا وثيقًا بممارسة العلم التاريخي ومنهجيته. أترك لبول فاين مهمة تحديد معالمها: «بالنسبة إلى فوكو، لا تكمن فائدة التاريخ في اكتشاف الثوابت، أكانت ثوابت فلسفية أم ثوابت تنتظم في العلوم الإنسانية؛ تكمن فائدته في استعمال الثوابت، مهما كان نوعها، لتذويب العقلانيات المتنامية دائمًا. التاريخ هو علم أنساب نيتشوي. لذا، فإن التاريخ في نظر فوكو هو أشبه بفلسفة (وهذا ليس صحيحًا ولا خاطئًا)؛ فالتاريخ بعيد جدًا من الرسالة التجريبية المنسوبة تقليديًا إليه. «لن يدخل أحدٌ إلى هنا إن لم يكن فيلسوفًا أو إن لم يصبح فيلسوفًا». التاريخ هو ما يُكتب بكلمات مجردة أكثر مما هو علم دلالة يرجع إلى حقبة ما، ويحمل لونًا محليًا؛ والتاريخ يبدو كأنه يجد

(302) Ibid., pp. 19-20.

في كل مكان تماثلات جزئية ويرسم تنميطات معينة، ذلك أن التاريخ المكتوب هو شبكة من الكلمات المجردة ولا يقدم تنويعًا مثيرًا جدًا، بل يقدم سردًا حكائيًا»[303]. يملأ التاريخ الأنسابي على طريقة فوكو بشكل كامل برنامج التاريخ التقليدي؛ فلا يتنكّب للمجتمع والاقتصاد، ...إلخ، لكنه ينظم هذه المادة بشكل مختلف: لا ينظم القرون ولا الشعوب ولا الحضارات، بل ينظم الممارسات؛ الدسائس التي يرويها هي قصة الممارسات التي رأى فيها الناس بعض الحقائق، هي صراعاتهم حول هذه الحقائق. هذا التاريخ المبتكر، وهذه «الأركيولوجيا» كما يسميها مُبدعها، «تنتشر في بُعْد تاريخ عام»[304]؛ «إنه لا يتخصص بالممارسة، فالخطاب أو القسم الظاهر من جبل الجليد، أو بالأحرى القسم الخفي من الخطاب والممارسة، لا ينفصل عن القسم الغائص في الماء»[305]. «كل تاريخ هو أركيولوجي بطبيعته وليس بالاختيار: فتفسير التاريخ واستجلاؤه يتمّان بمعاينته أولًا بشكل كامل، وبنقل الأشياء التي يُزعَم أنها طبيعية إلى الممارسات المؤرَّخة والنادرة التي تجسّدها، ويتمان بتفسير هذه الممارسات، ليس انطلاقًا من محرِّك وحيد وإنما انطلاقًا من جميع الممارسات المجاورة التي ترسو عليها»[306].

4 – التاريخ كونه علمًا: مهنة المؤرخ

أفضل برهان على أن التاريخ علم، وعلى أنه يجب أن يكون علمًا، هو أنه يحتاج إلى تقنيات ومناهج، وأنه يُدَرَّس. قال لوسيان فيفر حصرًا: «أصف التاريخ بأنه دراسة تُجرى بشكل علمي، لكنه ليس علمًا».

أورد المنظّران الأكثر صرامة للتاريخ الوضعي، ش. ف. لانغلوا وش. سينيوبوس، عبارة لافتة تشكل قانون الإيمان الأساسي للتاريخ، وتؤسس العلم التاريخي: «لا توجد وثائق، لا يوجد تاريخ»[307].

---

(303) Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 378.

(304) Foucault, p. 215.

(305) Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, pp. 284-385.

(306) Ibid., p. 385.

(307) Langlois & Seignobos, p. 2.

لكن المشكلة تبدأ هنا. إذا سَهُل تحديد الوثيقة وتعيينها أن الفعل التاريخي لا يُنقل أبدًا كما هو، بل يُبنى، لاعترضت المؤرخَ مع ذلك مشكلاتٌ ضخمة.

في البداية، لا تصبح الوثيقة وثيقة إلا نتيجةً لبحث واختيار. وبشكل عام، لا يقوم المؤرخ هو نفسه بالبحث، إنما يقوم به عدد من المساعدين الذين يشكّلون احتياطي الوثائق التي يستقي منها المؤرخ توثيقه: الأرشيف، التنقيبات الأثارية، المتاحف، المكتبات، ...إلخ. ففقدان الوثائق واختيار جامعيها وجودة التوثيق شروط موضوعية ومُلزمة في مهنة المؤرخ. وأكثر دقةً هي المشكلات التي تعترض المؤرخ نفسه، انطلاقًا من هذا التوثيق.

يجب أولًا أن نقرر ما سيعتبره المؤرخ وثيقةً، وما سيرفضه. لمدة طويلة، رأى المؤرخون أن الوثائق التاريخية الحقيقية هي تلك التي تضيء هذا الجانب من تاريخ البشر الذي يستحق أن يُحافظ عليه وأن يُنقل ويُدرس، تاريخ الحوادث الكبرى (حياة علية القوم، الوقائع العسكرية والدبلوماسية من معارك ومعاهدات)، والتاريخ السياسي والمؤسساتي. من جهة أخرى، أدت الفكرة القائلة إن ولادة التاريخ ارتبطت بولادة الكتابة إلى تثمين الوثيقة المكتوبة. ما أشاد أحدٌ بالنص كونه وثيقة للتاريخ كما فعل فوستيل دو كولانج. ففي كتاب **النظام الملكي الفرنجي**، وهو الجزء الثالث من كتابه **تاريخ المؤسسات السياسية في فرنسا القديمة**، الصادر في عام 1881، كتب قائلًا: «على المؤرخ أن يكون قد قرأ القوانين والمواثيق، والعبارات المأثورة، والحوليات، والتواريخ، من دون أن يغفل أيًا منها... ذلك أن طموحه الرئيسي محصور في أن يُنعم النظر في الحوادث، وأن يفهمها بدقة. لا يبحث عنها في خياله أو في منطقه، بل يبحث عنها ويصل إليها من طريق التمحيص الدقيق في النصوص، شأنه في ذلك شأن الكيميائي الذي يجد معطياته في تجارب يُجريها بإتقان. وتقوم مهارته على استخلاصه من الوثائق كل نسغها بشرط ألا يضيف إليها ما لا تحتويه. أفضل المؤرخين هو ذاك الذي يداني النصوص ويفسّرها بأكبر قدر من الصحة، ولا يكتب شيئًا، لا بل لا يفكر في شيء، إلا بحسب ما تقوله».

لكن فوستيل نفسه أعلن في محاضرة ألقاها في جامعة ستراسبور في

عام 1862: «متى تنقص المخزونات المكتوبة للتاريخ، يجب أن يُبحَث عن خفاياها في اللغات الميتة، وأن يُستعان بالأشكال والكلمات كي تخمّن أفكار البشر الذين تكلموها. على المؤرّخ أن يمحّص الحكايات والأساطير والأحلام الخيالية، أي تلك الأخطاء القديمة كلها التي عليه أن يكتشف من خلفها شيئًا واقعيًا جدًا هو المعتقدات البشرية. فحيث مرّ الإنسان، وحيث ترك أثرًا في حياته وذكائه، هنا يكمن التاريخ»[308].

التجديد كله الذي طرأ على التاريخ الذي نعيشه تمّ عكس الأفكار التي أطلقها فوستيل في عام 1888. وهنا، لن أتوقف عند السذاجة الخطرة التي أدت إلى السلبية تجاه الوثائق، ذلك أنها لا تُجيب عن تساؤلات المؤرخ الذي يجب عليه تناوُلُها مع أفكار مسبقة وأفكار جامدة، بل مع فرضيات عمل. أشكر فوستيل، المؤرخ الكبير، لأنه لم يطبق الطريقة التي طرحها في عام 1888. ولكن أعود إلى ضرورة التخيل التاريخي.

ما أريد قوله هنا هو الطابع المتعدد الأشكال للتوثيق التاريخي. فلوسيان فيفر، تصديًا لطروحات فوستيل دو كولانج، أكد في عام 1949: «إن التاريخ يكتب بوثائق مدوّنة، هذا مؤكّد، وعندما تتوافر، لكن يمكن أن يُكتب ويجب أن يُكتب من دون وثائق مدوّنة إن لم تتوافر. يُكتب بالدهاء كله الذي يستطيع المؤرخ أن يوظفه ليصنع عسله إن افتقر إلى الأزهار المألوفة. يُكتب إذًا بكلمات وإشارات ومناظر وقرميدات، فيه أشكال حقلية وأعشاب ضارة، فيه خسوفات قمرية وأطواق تَكْدين. فيه خبرات حجرية لعلماء جيولوجيا، وفيه تحاليل يقوم بها كيميائيون على السيوف المعدنية. بكلمة واحدة، يعمل التاريخ بكل ما يملكه الإنسان وما يرتبط بالإنسان ويخدم الإنسان ويعبّر عن الإنسان ويدلّ على وجود الإنسان ونشاطه وأذواقه وأساليبه»[309]. صرّح مارك بلوخ

---

(308) نُشر في: *Revue de synthèse historique* (Mai-juin 1901), cité par: Ehrard & Palmarde, no. 1, p. 322.

يُنظر: Jane Herrick, *The Historical Thought of Fustel de Coulanges* (Washington: Catholic University of America Press, 1954).

(309) Febvre, p. 428.

في هذا الشأن قائلًا: «تنوع الشهادات التاريخية لامتناهٍ نوعًا ما، فكل ما يستطيع الإنسان أن يقوله أو يكتبه، وكل ما يخترعه، وكل ما يلمسه يمكن أن يُعْلمنا عنه، هذا واجب»[310].

سأتكلم على التوسع الكبير في التوثيق التاريخي اليوم، وخصوصًا مع تزايد التوثيق السمعي - البصري، وتوسل الوثيقة المُصوَّرة أو الأيقونية فحسب، ...إلخ. أريد تأكيد ملمحين خاصين في توسع البحث التوثيقي هذا.

يتعلق التوسّع **الأول** بعلم الآثار. ليست مشكلتي هي أن أعلم إن كانت علمًا مساعدًا للتاريخ أو علمًا مستقلًا عنه تمامًا. أشير فحسب إلى أن تطوره جدّد التاريخ كثيرًا. عندما بدأ علم الآثار يخطو خطواته الأولى في القرن الثامن عشر، أضاف إلى التاريخ المجال الرحب لما قبل التاريخ ولما سبق التاريخ وجدّد التاريخ العتيق. ولارتباطه الشديد بتاريخ الفن والتقنيات، أصبح قطعة أساسية في توسيع الثقافة التاريخية التي عبّرت عن نفسها بـ**الإنسيكلوبيديا** القائلة: «في فرنسا، أولى أنصار الأشياء القديمة (antiquisants)، وللمرة الأولى، الوثيقةَ الآثارية من تحف فنية وأطلال اهتمامًا حيًا وموضوعيًا وغير مغرض في آن»، هذا ما أشار إليه ب. م. دوفال[311] الذي لفت الانتباه إلى دور بيريسك (Peiresc) الذي كان مستشارًا في برلمان إيكس (Aix) (1580-1637)، لكن الإنكليز هم الذين أسسوا أول جمعية علمية يؤدي فيها علم الآثار دورًا رئيسيًا، وهي Society of Antiquaries في لندن (1707). وفي إيطاليا، بدأت التنقيبات الأولى الهادفة إلى اكتشاف عاديات الماضي في هيركولانوم (1738) وفي بومبايي (1748)، ونشر باحث ألماني وآخر فرنسي أهم كتابين صدرا في القرن الثامن عشر عن إدخال الوثيقة الآثارية في التاريخ، وهما فينكلمان (Winckelmann) بكتاب **تاريخ الفن القديم** (1764) والكونت دو كيلوس (Caylus) بكتاب **مقتطفات من الأثريات المصرية والأتروسكية واليونانية والرومانية والغاليّة** (1752-1767). في

(310) Bloch, *Apologie pour l'histoire*, p. 63.

(311) P. M. Duval, «Archéologie antique,» dans: Samaran (éd.), p. 255.

فرنسا، حرّك «متحف الصروح الفرنسية» الذي كان ألكسندر لونوار أول محافظ له في عام 1796، ذائقة الأثريات وساهم في قلب الرؤية السلبية إلى العصر الوسيط. وكان علم الآثار أحد قطاعات العلم التاريخي الذي تطور أكثر من غيره خلال العقود الأخيرة آنذاك: فتطورَ الاهتمام منتقلًا من الشيء الأثري والصرح إلى الموقع الشامل المديني والريفي، ثم إلى المشهد مع علم العاديات الريفي والصناعي والطرائق التي تعتمد الكميات، ...إلخ[312]. وتطور علم الآثار أيضًا نحو إنشاء تاريخ للثقافة المادية الذي هو أولًا «تاريخ الأعداد الكبرى وتاريخ معظم البشر»[313]، وهذا ما أفرز رائعة من روائع كتابة التاريخ المعاصر، وهو كتاب **الحضارة المادية والرأسمالية** لفرنان بروديل (1980).

أشير أيضًا إلى أن التفكير التاريخي يتعلق اليوم أيضًا بغياب الوثائق، وبفترات التاريخ الصامتة. حلّل ميشيل دو سيرتو بدقة «فجوات المؤرخ» الذي يميل إلى «المناطق الصامتة»، ومنها مثلًا «السحر والجنون والأعياد والأدب الشعبي وعالم الفلاحين المنسي والأوكسيتانيا، ...إلخ»[314]. لكنه يتكلم هنا على الفترات الصامتة في كتابة التاريخ التقليدية، في حين أنه ينبغي - على ما أظن - أن نذهب أبعد من ذلك ونسأل التوثيق التاريخي عن فجواته ونستعلم عن مواقع النسيان والثقوب والصفحات البيضاء في التاريخ. يجب أن ننظم أرشيف الصمت، وأن نكتب التاريخ انطلاقًا من الوثائق ومن غياب الوثائق.

صار التاريخ علميًا عندما راح ينتقد الوثائق التي نسميها «مصادر». وأجاد بول فاين القول إنّ على التاريخ أن يكون «صراعًا يقاوم المنظور الذي تفرضه المصادر» وإن «المشكلات الحقيقية للإبيستمولوجيا التاريخية هي مشكلات نقدية، وإن أساس كل تفكير في المعرفة التاريخية يجب أن يكون

---

(312) Alain Schnapp, *L'Archéologie aujourd'hui* (Paris: Hachette, 1980); M. I. Finley, «Archaeology and History,» *Daedalus*, vol. c, no. 1 (1971), pp. 168-186.

(313) J. M. Pesez, «Histoire de la culture matérielle,» dans: *Dictionnaire de l'histoire nouvelle*, Le Goff (éd.), p. 130; R. Bucaille & J. M. Pesez, «Cultura materiale,» in : *Enciclopédia Einaudi*.

(314) «L'Opération historique,» dans: Le Goff & Nora (éd.), vol. I, p. 27.

كالآتي: المعرفة التاريخية هي ما تفعله بها المصادر»[315]. يضيف فاين إلى هذه الملاحظة الإشارة الآتية: «لا يستطيع المرء أن يفرض نفسه مؤرخًا... يجب عليه أن يعرف المسائل التي يجب أن يطرحها على نفسه، والإشكاليات التي تجاوزها الزمن؛ لا يكتب المرء التاريخ السياسي أو الاجتماعي أو الديني انطلاقًا من الآراء المحترمة والواقعية أو المتقدمة التي نكوّنها عن تلك المواد بصفة خالصة».

اعتبارًا من القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع، عشر طوّر المؤرخون نقدًا للوثائق صار اليوم تحصيلًا حاصلًا وما زال ضروريًا، مع أنه ناقص[316]. نميز تقليديًا نقدًا خارجيًا ونقدًا للأصالة، ونميز أيضًا نقدًا داخليًا ونقدًا للصدقيّة.

يهدف النقد الخارجي في الأساس إلى العثور على الأصلي، وتحديد الوثيقة التي ندرسها إن كانت صحيحة أم مزورة. وهذه عملية أساسية، لكنها تستدعي ملاحظتين إضافيتين.

الأولى هي أن الوثيقة المزورة هي أيضًا وثيقة تاريخية، ويمكن أن تكون شهادة ثمينة حول العصر الذي زُوّرت فيه، والفترة التي اعتبرت فيها أصلية ومتداولة.

الثانية هي أن الوثيقة، وخصوصًا النص، استطاعت عبر العصور أن تتعرّض لتلاعبات يبدو ظاهرها علميًا، فطمست الوثيقة الأصلية. تمكن بعضهم مثلًا من أن يثبت ببراعة أن رسالة أبيقور إلى هيرودوتوس الواردة في كتاب **حيوات وعقائد وحكميات الفلاسفة العظام** لديوجينوس اللائرتي قد تلاعب بها تراث عريق أضاف إلى رسالة النص عددًا من الحواشي والتصويبات، أدت عن قصد أو عن غير قصد إلى خنق النص وحرفه بسبب وجود قراءة «غير مفهومة وغير مبالية، أو قراءة متحيّزة»[317].

(315) Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, pp. 265-266.

(316) يُنظر: Pierre Salmon, *Histoire et critique* (Bruxelles: Université libre, 1969), pp. 85-140; *La Méthode critique*, pp. 85-140.

(317) Jean Bollack, *La Lettre d'Epicure* (Paris: Éditions de Minuit, 1971).

على النقد الداخلي أن يفسّر معنى الوثيقة، ويقدّر كفاية صاحبها، ويحدد صدقيته، ويسبر صحتها ويراقبها من طريق شهادات أخرى. هنا أيضًا، وهنا خصوصًا، يكون هذا البرنامج ناقصًا.

أتعلّق الأمر بوثائق مقصودة أم غير مقصودة (وهي آثار تركها البشر خارج كل إرادة تبغي ترك شهادة للأجيال القادمة)، فإن شروط إنتاج الوثيقة يجب أن تُدرس دراسة متأنية، ذلك أن بنى السلطة في مجتمع ما تشمل تمكّن الفئات الاجتماعية والمجموعات المهيمنة من ترك شهادات مقصودة أو غير مقصودة، قادرة على توجيه كتابة التاريخ في هذا الاتجاه أو ذاك. على المؤرخ أن يعترف بالسلطة الممارسة على الذاكرة المستقبلية، والقدرة على التأبيد، وأن يفككهما. لا توجد وثيقة بريئة بشكل مطلق، وكل وثيقة يُنظر فيها، وكل وثيقة هي بناء يجب التمكن من تفكيك بنيته وفصل قطعه بعضها عن بعض. وليس على المؤرخ أن يكون قادرًا على التمييز بين الأصلي والمزيف وتثمين صدقية الوثيقة فحسب، بل عليه أيضًا أن يحررها من الأوهام. فلا تصبح الوثائق مصادر تاريخية إلا بعدما تتعرض لمعالجة تحوّل وظيفتها الكاذبة إلى إقرار بالصدق[318].

بعدما حلّل جان بازان إنتاج «قصة تاريخية» - وهي قصة وصول أحد الملوك المشهورين في مدينة سيغو (مالي) إلى الحكم في بداية القرن التاسع عشر، كما رواها أديب مسلم مولع بتاريخ سيغو في عام 1970 - حذّر قائلًا: «بما أن القصة التاريخية لا تُعرَض بوصفها من نسج الخيال، فإنها فخّ منصوب بشكل دائم: يطيب لنا أن نصدّق أن موضوعها هو بمنزلة معنى لها، وأنه لا يقول شيئًا آخر إلا ما يرويه»، في حين أن «درس التاريخ في الواقع يخفي درسًا آخر في السياسة والأخلاق، يجب أن يتحقق لاحقًا»[319]. يجب

---

(318) Le Goff, «Documento/Monumento,» dans: *Enciclopedia Einaudi*, vol. IV; H. R. Immerwahr, ««Ergon» - History as a Monument in Herodotus and Thucydides,» *American Journal of Philology*, vol. 81 (1960), pp. 261-290.

(319) Jean Bazin, «La Production d'un récit historique,» *Cahiers d'études africaines*, vol. 19, nos. 73-76 (1979), p. 446.

إذًا، بمساعدة «سوسيولوجيا الإنتاج السردي»، أن ندرس «شروط التأرخة» (historisation). فمن جهة، يجب أن نعرف وضع قوّالي التاريخ (وهذه الملاحظة تصلح لشتى أنماط منتجي الوثائق، كما تصلح للمؤرخين أنفسهم في شتى أنماط المجتمع)، كما ينبغي من جهة أخرى أن نتبيّن علامات القوة لأن «هذا النوع من السرديات يرتبط بماورائيات القوة، كما يبدو». وحول النقطة الأولى، يلاحظ جان بازان «أن الحكواتية يحتلون مكانًا ثالثًا من الحياد الوهمي، يقع بين مقام العاهل ومكان رعيته: فيدعوهم كلا الطرفين في كل لحظة إلى اختلاق الصورة التي تكوّنها الرعية عن مليكها، واختلاق الصورة التي يكوّنها المليك عن رعيته»[320]. يُدني جان بازان تحليله من التحليل الذي قام به لويس ماران معتمدًا على «مشروع تاريخ لويس الرابع عشر» الذي سعى بيليسون (Pellison) به إلى أن يحصل على منصب الكاتب الرسمي للتاريخ الملكي: «الملك بحاجة إلى مؤرخ، لأن السلطة السياسية لا تستطيع أن تكتمل وتبلغ ذروتها إلا إذا انطبق نوع من استعمال القوة على قوة السلطة السردية»[321].

كان تحسين الطرائق التي تجعل من التاريخ مهنة وعلمًا مسيرةً طويلةً وستستمرّ، وعرف في الغرب فترات من التوقف والبطء والتسارع والتراجع أحيانًا، ولم يتقدم في أجزائه كلها بالخطى نفسها، ولم يعطِ دائمًا المدلولَ نفسَه للكلمات التي حاول بها تحديد أهدافه، وحتى الهدف الأكثر «موضوعية» ظاهريًا، أي هدف الحقيقة. سأتابع الخطوط العريضة لتطوره بحسب وجهتي النظر المرتبطة إحداهما بالتصورات والطرائق من جهة، والأخرى بأدوات العمل. تبدو لي الفترات الأساسية متمثلة بالحقبة الإغريقية - الرومانية الممتدة من القرن الخامس حتى الأول قبل الميلاد، وهي الحقبة التي أنتجت «الخطاب التاريخي» ومفهوم الشهادة ومنطق التاريخ، وهي التي أسست التاريخ على الحقيقة، متمثلة بالقرن الرابع الميلادي، إذ ألغت المسيحية فيه فكرة الصدفة العمياء، وأعطت معنى للتاريخ، ونشرت مفهومًا للزمن وتحقيبًا للتاريخ،

---

(320) Ibid., p. 456.

(321) Louis Marin: «Pouvoir du récit et récit du pouvoir,» *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 25 (1979), p. 26; *Le Récit est un piège* (Paris: Minuit, 1978).

ومتمثلة بعصر النهضة الذي بدأ فيه نقد الوثائق المؤسسة على فقه اللغة، وانتهى بتصور تاريخ كامل الأوصاف، ومتمثلة بالقرن السابع عشر الذي - مع الرهبان البولنديين والبنديكتيين في سان مور (Saint-Maur) - وضع أسس التبحّر العالِم الحديثة، ومتمثلة بالقرن الثامن عشر الذي أنشأ المؤسسات الأولى المكرسة للتاريخ ووسّع حقل الفضول التاريخي. وطوّر القرن التاسع عشر طرائق التبحّر العالِم، وأقام أسس التوثيق التاريخي، ووضع التاريخ في كل مكان. ومنذ الثلاثينيات، شهد النصف الثاني من القرن العشرين أزمة وموضة في التاريخ، كما شهد تجديدًا وتوسيعًا كبيرًا في ميدان المؤرخ، وثورة توثيقية. سأكرس الجزء الأخير من هذا الكتاب للمرحلة الحديثة العهد في العلم التاريخي.

لكن، يجب ألا نظن أن الفترات الزمنية الطويلة التي لم يعرف فيها العلم التاريخي قفزات نوعية لم يطرأ فيها أي تقدّم في مهنة المؤرخ، كما أظهر ذلك بألمعية برنار غينيه (عام 1979 و1980) عندما تكلم على القرون الوسطى. مع هيرودوتوس، ما يدخل في صلب القصة التاريخية هو أهمية الشهادة. فالشهادة في نظره هي الشهادة الشخصية، أي تلك التي يستطيع المؤرخ فيها أن يقول رأيتُ وسمعتُ. وهذا صحيح على وجه الخصوص بالنسبة إلى الجزء من تحقيقه الذي كرسه للبرابرة الذين جاب بلادهم في أسفاره[322]. وهذا ينطبق على قصة الحروب الميدية التي عاشها الجيل الذي سبقه، والتي جمع شهادات عنها مما سمعه مباشرة. وستستمر هذه الأولوية التي تمنح للشهادة الشفوية وللشهادة المَعيوشة في التاريخ، وستتوقف نوعًا ما عندما يحتلّ نقد الوثائق المكتوبة والعائدة إلى زمن سحيق المقام الأول، لكنها ستشهد انبثاقات مهمة. ففي القرن الثالث عشر، شجّع أعضاء من الرهبانيتين المتسوّلتين، أي الدمينيكيون والفرنسيسكانيون - في رغبتهم الالتصاق بالمجتمع الجديد - شجعوا الشهادة الشفوية الشخصية والمعاصرة أو القريبة جدًا، مفضلين أن يُدخلوا في عظاتهم عددًا من الأمثلة المقتبسة مادتها من تجربتهم ((audivi)، قد سمعنا) بدلًا من الاعتماد على العلم المقتبس من الكتب ((legimus)، قد قرأنا).

(322) يُنظر: Hartog, *Le Miroir d’Hérodote.*

بيد أن المذكرات أصبحت تجاور التاريخ شيئًا فشيئًا، بدلًا من أن تكون التاريخَ، ذلك أن مجاملة مؤلفيها لأنفسهم، وبحثهم عن الإبهار الأدبي، وتذوّقهم السرد الصرف، أقصتها عن التاريخ لتجعل منها مادة تاريخية مشبوهة نسبيًا. «جَمْع المؤرخين وكتّاب المذكرات ممكنٌ في منظور أدبي صرف»، وهذا ما أكده جان إهرارد وغي بالماد اللذان استبعدا نوع المذكرات من دراستهما المتميزة ومن مجموعة النصوص التي أدرجاها في كتابهما **التاريخ**[323]. تصبو الشهادة إلى أن تدخل في المجال التاريخي، وتطرح في جميع الأحوال مشكلات للمؤرخ مع انتشار وسائل الإعلام، وتطور الصحافة، ونشأة «التاريخ الفوري» و«عودة الحدث»[324].

أكد أرنالدو موميغليانو أن «كبار» المؤرخين في العصور الإغريقية - الرومانية القديمة عالجوا الماضي القريب حصرًا وتفضيلًا. بعد هيرودوتوس، كتب ثوكيذيذيس تاريخ حرب البيلوبونيز التي عاصرها، وتكلم كسينوفون على هيمنة أسبارطة وطيبة اللتين كان شاهدًا فيهما (404-462 ق.م)، وكرس بوليبوس جل كتابه **تواريخ** للفترة الممتدة من الحرب القرطاجية الثانية (218 ق.م.) حتى زمانه (حوالى 145 ق.م.). كذلك فعل سالوستوس وتيتوس ليفوس، وتوسّع تاسيتوس في القرن الذي سبق زمانه، واهتم أميانوس مارسيلينوس خصوصًا بالنصف الثاني من القرن الرابع. لكن المؤرخين القدامى، منذ القرن الخامس قبل الميلاد، كانوا قادرين على جمع توثيق متين للماضي، لكن هذا لم يمنع المؤرخين من الاهتمام خصوصًا بالحوادث المعاصرة أو الحديثة العهد[325].

لم تمنع الأولوية التي مُنحت للشهادات المعيوشة أو المجمّعة مباشرة المؤرخين القدامى من التركيز على نقد هذه الشهادات. قال ثوكيذيذيس في هذا الشأن: «في ما يتعلق برواية حوادث الحرب، لم أر أنه يجب عليّ أن أثق في

---

(323) Ehrard & Palmarde, p. 7.

(324) يُنظر: J. Lacouture, «L'Histoire immédiate,» dans: Le Goff, Chartier & Revel, pp. 270-293; P. Nora, «Le Retour de l'événement,» dans: Le Goff & Nora, vol. I, pp. 210-228.

(325) Arnaldo Momigliano, «Tradition and the Classical Historian,» in: *Essays*, pp. 161-163.

كتابتها بالمعلومات المستقاة من أول شخص صادفته، ولا المستقاة من حيثياتي الشخصية؛ لا أتكلم إلا كوني شاهدَ عيان أو بعد غربلة حصيفة وكاملة قدر الإمكان لمعلوماتي. لم يجرِ هذا من دون عناء، فبالنسبة إلى كل حدث، تتباين الشهادات بحسب درجات التعاطف عند كل شاهد، وبحسب قوة ذاكرته. عندما يستمع الناس إلى ما قلت، بوسعهم أن يتأسفوا على الأسطورة ومفاتنها. لكن الذي يريد توضيح تاريخ الماضي والتعرف في المستقبل إلى التشابهات والتماثلات في الوضع البشري، فما قلت سيكفيه كي يرى في ذلك بعض الفائدة. إنه مكتسب نهائي أكثر منه عملًا تزيينيًا لجمهور آني»[326].

مع بوليبوس، ذهب هدف المؤرخ أبعد من تأمين منطق للتاريخ، وصار هدفه البحثَ عن أسباب. واهتم بوليبوس بالطريقة، فكرّس كامل الباب الثاني عشر من كتابه **تواريخ** لتحديد عمل المؤرخ، من خلال نقده كتاب **الطيماوس** [لأفلاطون]. كان في البداية قد حدّد هدفه، فبدلًا من تاريخ يركز على شخصية واحدة، يجب أن نكتب تاريخًا عامًا، تاريخًا توليفيًا ومقارنًا: «على حدّ علمي، لم يَسْعَ أحد إلى أن يتحقق من البنية العامة والكلية للحوادث الماضية... فانطلاقًا من تعالق ومقارنة الحوادث كلها في ما بينها، وإبراز تشابهاتها واختلافاتها، نستطيع فحسب، وبعد التمحيص، أن نستفيد من التاريخ وأن نستمتع به» (بوليبوس، I، 4). وأورد كذلك التصريح الأساسي الآتي: «عندما نكتب التاريخ أو عندما نقرأه، يجب ألا نعلّق أهمية كبرى على سرد الحوادث بحد ذاتها، بل على ما سبقها ورافقها وأعقبها؛ فعندما نشطب من التاريخ الـ«لماذا» والـ «كيف» والهدف المتوخى وراء الحدث والمقصد المنطقي منه، فلا يكون ما يبقى منه إلا قطعة من البسالة، ولا يمكن أن يكون موضوع دراسة؛ هذا يسلّي وقتئذٍ، لكنه لا يفيد شيئًا في المستقبل. وأؤكد أن العناصر الأكثر ضرورية للتاريخ هي التتمات ومرفقات الحوادث، ولا سيما أسبابها» (بوليبوس، **تواريخ**، III، 13، 11، 31، 6 و32). انطلاقًا من ذلك، يجب ألا يفوتنا أن بوليبوس ترك المقام الأول في السببية التاريخية لمفهوم الصدفة، ورأى أن المعيار الرئيسي

(326) Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, vol. I, p. 22.

في الشهادة والمصدر هو معيار أخلاقي، وأن الخطابات تحتل مكانة كبرى في عمله[327]. يجب القول خصوصًا إن المؤرخين القدامى أرسوا التاريخ على قول الحقيقة. فـ «سمة التاريخ هي سرد التاريخ أولًا على مبدأ الحقيقة»، بحسب ما أكده بوليبوس. وأطلق شيشرون التعريفات التي ستبقى صالحة إبان القرون الوسطى وفي عصر النهضة، ومنها خصوصًا التعريف الآتي: «من يجهل أن القانون الأول في التاريخ هو ألا نجرؤ على قول أي شيء خاطئ، وأن نجرؤ من ثم على قول ما هو صحيح؟»[328]. وفي الهتاف الشهير الذي طالب فيه للخطيب بميزة أن يكون أفضل مترجم للتاريخ، وأن يكون الشخص الذي يؤمّن له الخلود، والذي أطلق فيه تعريفه الشهير بالتاريخ على أنه «معلّم الحياة»، ننسى أن شيشرون - في هذا النص الذي يورَد بكامله - يسمّي التاريخ «نبراس الحقيقة»[329].

مع أن موميغليانو أكد تذوّق المؤرخين القدامى التاريخَ الحديث العهد، يجب ألا نبالغ ونقول قول كولينغوود (Collingwood): «كانوا شديدي التعلّق بالتقليد الشفوي، فلم يُفلحوا إلا في كتابة التاريخ الذي يعود إلى الجيل الذي سبقهم مباشرة»[330]. فتاسيتوس مثلًا، في الفصل الخامس عشر من كتابه **حوار الخطباء**، يمتدح المُحْدَثين - وهذا يخالف التقليد الساري عند الرومان - لكنه يظهر معرفة وباعًا طويلًا في سَوق كرونولوجيا الماضي؛ وهو ماضٍ يسطحه في مستوى واحد، والحق يقال، ويُدنيه من الحاضر، حيث يقول: «عندما أسمع الناس يتكلمون على القدامى، أفكر بأناس من الماضي السحيق، ولدوا قبلنا بمدة طويلة، فيمثل أمام ناظريّ أوليس ونسطور اللذان كانا قبل قرننا بثلاثمئة

(327) يُنظر: Paul Pedech, *La Méthode historique de Polybe* (Paris: Les Belles lettres, 1964).

(328) Nam quis nescit primam esse historiae legem ne quid falsi audeat? Deinde ne quid veri non audeat?. *De Oratore*, vol. 2, p. 62.

(329) «Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?» De Oratore, vol. 2, p. 36.

الذي استشهد به ر. كوسلاك في: R. Koselleck, «Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos in Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte,» in: *Natur und Geschichte. Festschrift für K. Löwith* (Stuttgard: [n. pb.], 1967), pp. 196-219.

(330) R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946), p. 26.

عام؛ أنتم تكلمونني عن ذيموسثينوس وعن إيبريذيس[331]؛ والثابت أنهما عاصرا فيليب والإسكندر، وعاش كلاهما بعدهما. ينتج عن ذلك أنه لم ينصرم أكثر من ثلاثمئة عام بين عصرنا وعصر ذيموسثينوس. تستطيع هذه المدة، لوهن أجسادنا، أن تبدو طويلة؛ لكن إذا قورنت بالديمومة الحقيقية للقرون، فهي قصيرة وتضع ذيموسثينوس قربنا. كما كتب شيشرون في مصنّفه **هورتنسيوس،** إذا كانت السنة الكبرى، والحقيقية، هي السنة التي سيتطابق فيها الموقع الحالي للسماء مع النجوم، وإذا تضمنت هذه السنة اثني عشر ألفًا وتسعمئة وأربعة وخمسين قسمًا مما نسميه السنوات، ينتج عن ذلك أن ذيموسثينوس الذي تضعونه في الماضي مع القدامى قد عاش السنة والشهر اللذين نعيشهما نحن».

من ناحية إعداد المؤرخ ومنهجه، ما يبدو لي مهمًا مع الكتابة المسيحية للتاريخ هو تأثيرهما في الكرونولوجيا، أكثر من الغائية المعطاة التاريخ. صحيح أن هذه الكرونولوجيا عرفت تطورها الأول على يد المؤرخين القدامى - وعمومًا المؤرخين الذين لا يصنَّفون في عداد الكبار - والذي استفاد منه المؤرخون المسيحيون. فذيوذوروس الصقلي (القرن الأول ق.م.) طابق بين السنوات القنصلية والألعاب الأولمبية، وعرض تروغوس بومبوس (القرن الأول الميلادي) الذي أورد جوستينوس نبذة عنه (في القرنين الثاني والثالث الميلاديين) موضوع الممالك الأربع المتعاقبة، لكن المؤرخين المسيحيين الأوائل أثّروا تأثيرًا حاسمًا في العمل التاريخي، وفي التأطير الكرونولوجي للتاريخ.

كان أوسابيوس القيسري - مؤلف عاش في بداية القرن الرابع وألّف كتاب **الحوليات** ثم كتاب **التاريخ الكنسي** - «المؤرخ الأول القديم الذي أبدى الاهتمام الذي يوليه المؤرخ الحديث للاستشهاد الدقيق بالمادة المنقولة وللتحديد الصحيح للمراجع التي استعملها»[332]. مكّن هذا الاستخدام النقدي للوثائق أوسابيوس وأخلافه من التجاوز الآمن لذاكرة الشهود الأحياء. وبشكل

(331) خطيبان لامعان في بلاد الإغريق، عاشا في القرن الرابع ق.م. (المترجم)

(332) Chesnut, p. 245.

أعم، لم يسعَ أوسابيوس - وكان عمله محاولة متأنية ومتوجسة وشديدة الإنسانية خصوصًا كي ينظم علاقات المسيحية بالقرن[333] - إلى تغليب كرونولوجيا خاصة بالمسيحية، فالتاريخ العبراني المسيحي الذي ابتدأه بموسى لم يكن في نظره إلا تاريخًا بين تواريخ أخرى[334]، «ويراوح مشروعه المبهم قليلًا بكتابة تاريخ تزامني بين نظرة مسكونية وإتقان التبحر في العلم»[335].

اقتبس المؤرخون المسيحيون من العهد القديم («سفر دانيال»، الأصحاح 7) ومن يوستينوس موضوع تعاقب الممالك الأربع: البابلية والفارسية والمقدونية والرومانية. وعبّر أسابيوس، الذي أعاد النظر في حولياته وطوّرها القديسان إيرونيموس وأوغسطينوس، عن فكرة تحقيب التاريخ بناءً على الكتاب المقدس الذي ميّز ستة عصور (حتى نوح، حتى إبراهيم، حتى داود، حتى السبي البابلي، حتى المسيح، بعد المسيح)، وحاول إيزيدور الإشبيلي في بداية القرن السابع (Chronicle, pp. 426, 428, 429, 432,439, 445 and 454) وبيد (Bède) وفي بداية القرن الثامن توضيح ما لها وما عليها.

مشكلات التأريخ والكرونولوجيا مشكلاتٌ كبرى عند المؤرخ، وهنا أيضًا أرسى المؤرخون والمجتمعات القديمة قواعدها. فاللوائح الملكية لبابل ومصر قدّمت الأطر الكرونولوجية الأولى، وبدأ مفهوم سنوات المُلك حوالى عام 2000 ق.م. في بابل. وفي عام 776، بدأ احتساب التقويم بحسب الألعاب الأولمبية، فظهرت في عام 776 لائحة أحكام اسبارطة، وفي عام 685-686 ظهرت لائحة الولاة الأثينيين، وظهر في عام 508 التقويم القنصلي في روما. في عام 45 ق.م.، قرّر يوليوس قيصر التقويم اليولي في روما، ويركّز التقويم الكَنَسي المسيحي خصوصًا على التأريخ الخاص بعيد الفصح. استغرق التردد مدة طويلة لتحديد بداية الكرونولوجيا وبداية السنة. أُرِّخت أعمال المجمع المسكوني النيقاوي بحسب أسماء القناصل وسنوات عصر السلوقيين (312-

---

(333) Jean Sirinelli, *Les Vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne* (Dakar: Université de Dakar, Faculté des lettres et sciences humaines, 1961), p. 495.

(334) Ibid., pp. 59-61.

(335) Ibid., p. 63.

311 ق.م.). في البداية، تبنّى المسيحيون اللاتين عصر ديوقليسيانوس أو عصر الشهداء. لكن في القرن السادس، اقترح الراهب الروماني دنيسوس الصغير اعتماد عصر التجسّد، وتحديد بداية الكرونولوجيا بميلاد المسيح. ولم يُتّبع هذا التقليد بشكل نهائي إلا في القرن الحادي عشر. لكن البحوث كلها المتعلقة بالتقويم الكنسي الذي ورد أبلغُ تعبير له في كتاب **في أسباب الأزمنة** (*De temporum ratione*) الذي وضعه بيد في عام 725، شكلت - على الرغم من الترددات والإخفاقات - مرحلة مهمة على طريق ضبط الزمان[336].

أثبت برنار غينيه أن الغرب القروسطي عرف «مؤرخين استماتوا لإعادة بناء ماضيهم، وتمتعوا بتبحّر علمي حصيف». واستفاد هؤلاء المؤرخون الذين كانوا حتى القرن الثالث عشر رهبانًا في البداية من تنامي التوثيق. رأينا أن الأرشيف كان ظاهرة قديمة جدًا، لكن العصر الوسيط راكم المواثيق في الأديار والكنائس، وراكمت الإدارة الملكية المواثيق وضاعفت عدد المكتبات. نُظّمت الملفات، وعُمِّمت منظومة الإحالات مع تحديد الكتاب والفصل، وتم ذلك بتأثير من الراهب غراسيان، مؤلف المجموعة القانونية الكنسية وجامعها بعنوان **المرسوم** (بولونيا - إيطاليا، حوالى عام 1140)، وبتأثير أيضًا من اللاهوتي بيير لومبار، أسقف باريس، المتوفى في عام 1160. نستطيع اعتبار نهاية القرن الحادي عشر والقسم الأكبر من القرن الثاني عشر «زمن التبحر المظفّر في العلم». وسجّلت المدرسة السكولاستيكية والجامعات التي ما كانت تكترث بالتاريخ لا بل تعاديه ولا تدرّسه[337]، بعض التراجع في الثقافة التاريخية. لكن، «كان ثمة جمهور

---

(336) يُنظر: J. Le Goff, «Calendario,» *Enciclopedia Einaudi*, vol. 2 (1977), pp. 501-534; A. Cordoliani, «Comput, chronologie, calendriers,» dans: Samaran (éd.), pp. 37-51.

يُنظر أيضًا: Guenée, *Histoire et culture*, pp. 147-165.

إيزيدور الإشبيلي (570-636): عالم وأسقف نظم كنيسة إسبانيا. ألف كتاب **قوانين الرهبان**، وخصوصًا كتاب **أصل أو تأثيل الكتاب** صنّف فيه علوم زمانه ومعارفه.

القديس بيدا أو بيد (673-753): علاّمة ومؤرخ أنغلوساكسوني، أمضى حياته في الكتابة والتدريس. من كتبه **التاريخ الكنسي للإنكليز**. تأثر بالحضارتين الكِلتية والغائلية. (المترجم)

(337) Arno Borst, *Geschichte an mittelalterlichen Universitäten* (Konstanz: Universitätsverlag, 1969).

واسع علماني بقي يحب التاريخ». وفي نهاية العصر الوسيط، تزايدت أعداد هؤلاء المحبين والفرسان والتجار، وانتقلت ذائقة التاريخ الوطني إلى المقام الأول، وفي الوقت نفسه كانت الدول والأمم تتعزز. بيد أن مقام التاريخ في المعرفة بقي متواضعًا، إذ لم يُعتبَر التاريخ حتى القرن الخامس عشر إلا علمًا يساعد على الأخلاق والقانون وعلى اللاهوت خصوصًا[338]، مع أن هوغ دو سان فيكتور قال، في النصف الأول من القرن الثاني عشر، في نص مذهل إن التاريخ «أساس كل علم»[339]. لكن العصر الوسيط لا يمثّل قطيعة في تطور العلم التاريخي، لأنه خلافًا لذلك عرف «استمرارية في الجهد التاريخي»[340].

قدّم مؤرخو عصر النهضة بعض الخدمات الجليلة للعلم التاريخي: شرعوا ينتقدون الوثائق معتمدين على فقه اللغة، وطفقوا «يعلمنون» التاريخ، ويطردون الأساطير والخرافات منه، وأرسوا قواعد العلوم المساعدة للتاريخ ووثقوا التحالف بين التاريخ والتبحر في العلم.

يُرجع بعضهم بدايات النقد العلمي للنصوص إلى لورنزو فالا (Lorenzo Valla) (1405-1457) الذي يثبت في كتابه **حول هبة قسطنطين المزيفة والمنسوبة عن طريق الخطأ** (*De falso credita e ementita Constantini donatione desclaratio*) (1440) الذي كتبه بناءً على طلب الملك الأراغوني في نابولي الذي كان يخوض صراعًا مع الكرسي الرسولي، يُثبت أن النص منحول لأن لغته لا يمكن أن تعود إلى القرن الرابع، بل إلى أربعة قرون أو خمسة قرون بعد ذلك: وهكذا، استندت ادعاءات البابا أنه يملك دويلات الكنيسة المؤسَّسة على هذه الهبة المزعومة للإمبراطور قسطنطين التي وهبها للبابا سلفستروس إلى وثيقة كارولنجية مزيفة. «وهكذا وُلد التاريخ كونه فقهَ لغة، أو وعيًا نقديًا

---

(338) يُنظر: Walther Lammers (ed.), *Geschichtsdenken Und Geschichtsbild Im Mittelalter* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965).

(339) «Fundamentum omnis doctrinae,» in: *De tribus maximis circumstanciis gestorum*,» Ed. W. M. Green, *Speculum* (1943), p. 491.

(340) Guenée, *Histoire et culture*, p. 367.

للذات وللآخرين»[341]، وطبّق فالا أيضًا نقد النصوص على مؤرخي العصور الإغريقية والرومانية: تيتوس ليفوس وهيردوتوس وثوكيذيذيس وسالوستوس، بل طبّقه أيضًا على العهد الجديد في كتابه **تعليقات** (*Annotationes*) الذي قدّم له إيراسموس في طبعة باريس الصادرة في عام 1505. لكن كتابه **تاريخ فرديناند الأول ملك أراغون** - وهو أبو راعيه - الذي انتهى في عام 1445 وطبع في باريس في عام 1521، هو مجموعة من الطرائف المتعلقة في الأساس بحياة الملك الشخصية (غائيتا (Gaeta)).

كُتب: «كما يعدّ بيوندو (Biondo) أول علاّمة بين المؤرخين الإنسانويين، كذلك يعدّ فالا أول ناقد».

بعد الدراسات التي أنجزها برنار غينيه، لا أعلم إن كنّا نستطيع الإبقاء على زعم بهذه الفجاجة. في كتب بيوندو حول روما العريقة **روما المنشأة** (*Roma instaurata*) (1446) والمطبوع في عام 1471؛ **وروما المظفرة** (*Roma triumphans*) (1495) والمطبوع حوالى عام 1472)، وفي كتاب **العشريات** (*Décades*) وهو تاريخ للعصر الوسيط بين عامي 1412 و1440، كان من كبار جامعي المصادر، لكننا لا نجد في هذه الكتب نقدًا للمصادر ولا معنى للتاريخ، لأن الوثائق متجاورة ومكدسة، مع أنها في **العشريات** تخضع لترتيب كرونولوجي. بيد أن بيوندو الذي كان سكرتيرًا للبابا يُعدّ أوّل من أدخل علم الآثار إلى التوثيق التاريخي.

منذ القرن الخامس عشر، شرع المؤرخون الإنسانويون يكتبون علمًا تاريخيًا دنيويًا خاليًا من الحكايات الأسطورية ومن التدخلات الماورائية. لمع هنا اسم ليوناردو بروني (1369-1444)، وكان مستشار مدينة فلورنسا، ويخلو كتابه **تاريخ فلورنسا** (حتى عام 1404) من الأساطير حول تأسيس المدينة، ولا يتكلم أبدًا على تدخّل العناية الربانية، «ومعه بدأ نهج يبتغي شرحًا

(341) Eugenio Garin, «Il concetto della storia nel pensiero del Rinascimento,» *Rivista critica di Storia Della Filosofia*, vol. 6, no. 2 (1951), p. 115.

طبيعيًا للتاريخ»[342]، حيث تمكّن هانس بارون من التكلم على «تدنيس دنيوي» للتاريخ (Profanisierung).

ولّد رفْضُ الأساطير شبه التاريخية جدلًا طويلًا يتعلق بالأصول الطروادية المزعومة للفرنجة. فهذا إيتيان باسكييه في كتابه **بحوث فرنسا** (صدر الجزء الأول منه في عام 1560، وصدرت أجزاؤه العشرة في عام 1621 في طبعة أعقبت وفاة مؤلفه)، وهذا فرانسوا هوتمان في كتابه **فرانكو - غاليا** (1573)، وهذا كلود فوشيه في كتابه **العصور القديمة الغاليّة والفرنسية حتى كلوفيس** (1599)، وهذا لانسيلو دو لا بوبولينيير في كتابه **مقصد التاريخ الجديد للفرنسيين** (1599)، شككوا كلهم في الأصل الطروادي، وأكد هوتمان بطريقة مقنعة على الأصل الجرماني للفرنجة.

في تقديم النهج التاريخي هذا، يجب تأكيد الدور الذي أدّته حركة الإصلاح الديني. فبطرح الإصلاحيين جدالات حول تاريخ المسيحية، وبتحررهم من التراث الكنسي السلطوي، ساهموا في تطوير العلم التاريخي.

أخيرًا، استعاد مؤرخو القرن السادس عشر، ولا سيما الفرنسيون في النصف الثاني من هذا القرن، مشعل التبحّر العالِم الذي عرفه الإنسانويون الإيطاليون الذين لقبوا بـ «الكاتروشينتو» [الأربعمئة]. وقدّم غيوم بوديه مساهمة مهمة في مجال المسكوكات في كتابه الجامع (De asse) عن المسكوكات الرومانية (1514). وعالج جوزيف جوست سكاليجر (1540-1609) مسألة الكرونولوجيا في كتابه **في تصويب الأزمنة** (*De emendatione temporum*) (1583). وردّ البروتستانتي إيزاك كازوبون (1559-1614)، الملقب بـ «ملك ملوك العلّامين» على كتاب **الحوليات الكنسية** للكردينال الكاثوليكي المتشدد سيزار بارونيوس (1588-1606) في كتاب عنوانه **تصويبات** (1612)؛ أما الفلامنكي جوست ليبس (1547-1606) فأثرى التبحّر التاريخي، ولا سيما في مجالي فقه اللغة والمسكوكات. وتكاثرت القواميس مثل **مكنز اللغة اللاتينية**

(342) Fueter, vol. 1, p. 20.

لروبير إتيان (1531)، و**مكنز اللغة الإغريقية** لابنه هنري (1572)، ونشر الفلامنكي غروتر (1560-1627) أوّل **مدونة** (*Corpus*) كتابات وضع سكاليغر ثبتًا لها. وأخيرًا، يجب ألا يفوتنا أن القرن السادس عشر أعطى التحقيب التاريخي تسمية Siècle [قرن][343].

في حين أبقى الإنسانويون - تمثلًا بالعصور القديمة وعلى الرغم من تقدم التبحّر في العلم - التاريخَ في عباءة الأدب، نرى أن بعض كبار المؤرخين في القرن السادس عشر وبداية السابع عشر تميزوا صراحة من الأدباء. فكثيرون كانوا رجال قانون (بودان، فينييه، هوتمان، ...إلخ)، وشقّ هؤلاء «العلماء من لابسي الرداء» الطريق أمام «فلاسفة» القرن الثامن عشر[344]. وأظهر دونالد كيلي أن تاريخ أصول الإقطاع وطبيعته لا يعود إلى مونتسكيو، بل إلى السجالات التي نشبت بين متبحّري القرن السادس عشر[345].

التاريخ الجديد الذي كان كبار الإنسانويين يريدون إطلاقه في نهاية القرن السادس عشر وفي بداية القرن السابع عشر، حورب خلال القسم الأول من السادس عشر، وعُدّ من تمظهرات الانعتاقية. وكانت النتيجة الفصل المتنامي بين التبحر العالِم والتاريخ (بالمعنى التاريخاني للكلمة، كما بيّن ذلك بول هازار (P. Hazard))[346]. شهد هذا التبحر تقدمًا حاسمًا في عهد لويس الرابع عشر، في حين عرف التاريخ انحسارًا عميقًا. «فقد علماء القرن السابع عشر الاهتمام بالمسائل الكبرى للتاريخ العام، فنقلوا عددًا من المعاجم كما فعل القاضي الكبير دو كانج (Du Cange) (1610-1688)، وكتبوا سير قديسين كما فعل مابيون (Mabillon)، ونشروا مراجع عن التاريخ القروسطي كما فعل بالوز (Baluze) (1630-1718)، ودرسوا المسكوكات كما فعل فايان (Vaillant)

(343) Le Goff, «Calendario,» in: *Enciclopedia Einaudi*, vol. III.

(344) Huppert, p. 188.

(345) Donald Kelley, «De Origine Feudorum. The Beginnings of an Historical Problem,» in: *Speculum*, vol. 39 (1964), pp. 207-228.

(346) Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne (1680–1715)*, vol. 1 (Paris: [s. n.], 1925), p. 66.

(1632-1702). بوجيز العبارة، مالوا نحو البحوث المتعلقة بالعاديات أكثر كثيرًا من ميلهم إلى بحوث المؤرخين»[347].

ثمة مسعيان اكتسيا أهمية خاصة، واندرجا في إطار بحث جماعي: «الشيء الجديد الكبير هو أن بعض المثقفين، في عهد لويس الرابع عشر، عملوا جماعيًا في التبحّر»[348]، وكان ذلك فعليًا أحد شروط التبحّر الضرورية.

قام بالمسعى **الأول** الرهبان اليسوعيون الذين اقتفوا أثر الأب هيريبيرت روسوي (أو روسويد) الذي توفي في مدينة أنفير في عام 1629، والذي وضع مجموعة نصوص حول حياة القديسين المحفوظة في المكتبات البلجيكية. وانطلاقًا من الأوراق التي تركها، حصل الأب جان بولاند على إذن من رؤسائه ليشرع في وضع مخطط لنشر سير القديسين والوثائق المتعلقة بحياتهم، والتي نُظِّمت بحسب التقويم السنوي. هكذا، نشأت مجموعة من اليسوعيين المتخصصين في سير القديسين، والتي أطلقت عليها تسمية البولانديين الذين نشروا في عام 1643 الجزئين الأولين الخاصّين بشهر كانون الثاني/ يناير من كتاب **أعمال القديسين**، أو **السنكسار** (*Acta Sanctorum*). وما زال البولانديون يُكبّون حثيثًا اليوم على عمل كان في قمة التبحر والبحث التاريخي. في عام 1675، نشر أحد البولانديين، وهو الأب دانيال فان بابنبروك (أو باببروك) في بداية الجزء الثاني من **أعمال القديسين** عبارة صغيرة تقول: «حول فرز الصحيح من الخطأ في كتب الرق القديمة». لم يكن بابنبروك سعيدًا بتطبيق طريقته، ذلك أن أحد الرهبان البنديكتيين الفرنسيين، وهو الأب مابيون، كان المؤسس الحقيقي «للشأن الدبلوماسي».

كان جان مابيون ينتمي إلى مجموعة **ثانية** أعطت التبحر أوراق اعتمادها، وهي مجموعة البنديكتيين التابعين لجمعية سان مور الإصلاحية، الذين جعلوا من حي سان جيرمان دو بري في باريس «قلعة التبحر الفرنسي». وكتب الراهب

(347) Huppert, p. 185.

(348) Lefebvre, p. 101.

لوك داشيري برنامجَ عملهم في عام 1648. وغطى عملهم مجموعة آباء الكنيسة اليونان واللاتين، وتاريخ الكنيسة، وتاريخ الرهبنة البنديكتية. في عام 1681، نشر مابيون في تفنيد أقوال بابنبروك كتاب **في الشأن الدبلوماسي** (*De re diplomatica*) رسم فيه قواعد الدبلوماسية (أي دراسة «الدبلومات» والشهادات) والمعايير التي تُمكِّن من التمييز بين أصالة الأعمال العامة والخاصة. ورأى مارك بلوخ، وبشيء من المبالغة، أن «عام 1681، العام الذي نُشر فيه *De re diplomatica*، مهم في تاريخ الفكر البشري»[349]. يعلّم الكتاب خصوصًا أن توافق مصدرين مستقلين يثبّت الحقيقة، وباقتباس من ديكارت يطبّق المبدأ القائل بـ «ضرورة إجراء إحصاءات كاملة ومراجعات عامة... بحيث نتأكد من أننا لم ننسَ أي شيء»[350]. ونسوق طرفتين تظهران إلى أي مدى، صارت القطيعة عميقة بين التاريخ والتبحّر. عندما استعد الأب دانيال، كاتب الحوليات الرسمي للويس الرابع عشر، الذي أطلق عليه فويتير (Fueter) لقب «المُجدّ المتقن»، لتأليف كتابه **تاريخ الجيش الفرنسي** (1712) جيء به إلى المكتبة الملكية وعُرض أمامه 1200 كتاب يمكنه أن يستفيد منها. تصفح بعضها ساعة من الزمن ثم أعلن «أن جميع هذه الكتب مجرّد ورقيات غير نافعة لن يحتاج إليها في كتابة تاريخه». أما الأب دو فيرتو (de Vertot) (1655-1735) فكان أنهى لتوه كتابًا يتكلم على حصار الأتراك جزيرة رودوس، وعندما قُدّمت له وثائق جديدة، رفضها قائلًا: «حصاري قد تمّ».

استمرت عملية التبحر هذه وتوسعت في القرن الثامن عشر. فبعد أن أغفى العمل التاريخي، استيقظ، ولا سيما في مناسبة السجال حول الأصول، الجرمانية أو الرومانية، للمجتمع والمؤسسات الفرنسية. فعاد بعض المؤرخين وبحثوا في الأسباب، لكنهم ربطوا الهم التبحّري بذلك التأمل الفكري. وهذا الربط يبرر - على الرغم من وجود بعض الجور بالنسبة إلى القرن السادس عشر - فكرة ر. ج. كولينغوود القائل: «في المعنى الحصري الذي يطرح جيبّون (Gibbon) وموموسين (Mommsen) كونهما مؤرخَين، لا يوجد مؤرخ قبل

(349) Bloch, *Apologie pour l'histoire*, p. 77.

(350) G. Tessier, «Diplomatique,» dans: Samaran (éd.), p. 641.

القرن الثامن عشر»، أي لا يوجد مؤلف «دراسة نقدية وبنائية في آن تغطي الماضي البشري بكامله وتقوم طريقته على إعادة بناء الماضي انطلاقًا من وثائق مكتوبة أو غير مكتوبة، ومحلَّلة ومؤوّلة بروح نقدية»[351]. أكد هنري مارو من جانبه قائلًا: «ما يعطي قيمة لجيبون (وهذا مؤلف إنكليزي شهير كتب **تاريخ انحسار وسقوط الإمبراطورية الرومانية**، 1776-1788) هو أنه ولّف بين ما قدمه التبحر الكلاسيكي كما تجلّى منذ ظهور المفكرين الإنسانويين الأوائل وحتى بروز بنديكتيي سان مور ومنافسيهم، ومعنى المشكلات الإنسانية الكبرى التي نُظر إليها من علٍ وبنظرة إجمالية، بحسب ما تطورت لديه مخالطتُه الفلاسفة»[352].

مع العقلانية الفلسفية - التي لم تحصل على نتائج موفقة للتاريخ، كما رأينا - ومع الرفض النهائي لمقولة العناية الربانية، والبحث عن الأسباب الطبيعية، توسعت آفاق التاريخ فشملت ملامح المجتمع والحضارات كافة. ففينيلون، في كتابه **مشروع كتابة مؤلَّف حول التاريخ** (1714)، طالب المؤرخ بدراسة «عادات وأوضاع جسم الأمة بكامله»، وبإبراز حقيقته وأصالته - وهذا ما يسميه الرسّامون il costume - وبتبيان تحوّلاته: «لكل أمة عاداتها المغايرة لعادات الشعوب المجاورة، علمًا أن كل شعب يغيّر كثيرًا عاداته الخاصة». وكان فولتير في **الاعتبارات الجديدة حول التاريخ** (1744) قد طالب بـ «تاريخ اقتصادي وسكّاني، بتاريخ التقنيات والعادات، من دون الاكتفاء بالتاريخ السياسي والعسكري والدبلوماسي فحسب. طالب بتاريخ للبشر كلهم، وليس بتاريخ للملوك وكبار القوم فحسب. طالب بتاريخ للبنى وليس للحوادث وحدها. طالب بتاريخ متحرك، تاريخ التطورات والتحولات، وليس التاريخ الساكن والتاريخ/ المشهد. طالب بتاريخ شرحي وليس بتاريخ سردي صرف أو توصيفي أو مذهبي. طالب في المحصلة بتاريخ كامل...»[353].

---

(351) *Encyclopaedia Universalis*, vol. 8, p. 432.

(352) Marrou, «Qu'est ce que l'histoire,» p. 27.

(353) Le Goff, «L'Histoire nouvelle,» dans: Le Goff, Chartier & Revel, p. 223, nouvelle éd. (Bruxelles: Complexe, 1988).

لخدمة هذا البرنامج - أو البرامج الأقل طموحًا - راح المؤرخ يهتم بالتبحّر الذي تسعى إلى إرضائه مجموعة متزايدة من الهيئات والمؤسسات، وهنا يلاحَظ العنصر الجديد. في قرن الأكاديميات والجمعيات العلمية هذا، لم يُنسَ التاريخ وما يمتّ له بصلة.

على مستوى المؤسسات، سأتوقف عند «أكاديمية المدوَّنات والآداب الجميلة في فرنسا». لم يكن يعمل في هذه «الأكاديمية الصغيرة» التي أسسها كولبير في عام 1663 إلا أربعة أعضاء، وكانت مهمتهما نفعية بحتة: صوغ العبارات المكتوبة على الميداليات ومدوّنات الصروح التي تخلد ذكرى لويس الرابع عشر، الملك الشمس، ومجده. وفي عام 1701، ارتفع عدد موظفيها إلى أربعين وصارت مستقلة. اتخذت اسمها الحالي في عام 1716، ومنذ عام 1717 بدأت تنشر بانتظام مذكرات مكرسة للتاريخ وعلم الحفريّات والألسنية، وشرعت بنشر **مجموعة مراسيم ملوك فرنسا**.

على صعيد أدوات العمل، سأذكر من جهة كتاب **فن التحقق من التواريخ** الذي أصدر رهبان سان مور طبعته الأولى في عام 1750، ومن جهة أخرى إنشاء الأرشيف الملكي في تورينو بين عامي 1717 و1720، وتعبر قوانينه أفضل تعبير عن فن الأرشفة في ذلك الوقت، وطباعة دليل المكتبة الملكية في باريس بين عامي 1739 و1753.

كونلودوفيكو أنطونيو موراتوري (1672) ممثلًا للنشاط التبحري الذي يخدم التاريخ، سأذكر اسمه وهو كان أمين المكتبة الأمبروسيانية في ميلانو في عام 1694، ثم أمين مكتبة دوق ديست وأرشيفه في مودينا في عام 1700. وبين عامي 1744 و1749، نشر **حوليات إيطاليا**، ونشر قبلها **آثار إيطاليا في القرون الوسطى** بين عامي 1738 و1742، وكانت له صلات بالفيلسوف ليبنتز[354].

اتخذ موراتوري مابيون قدوة، لكنه - على طريقة الإنسانويين في عصر

---

(354) M. Campori (éd.), *Corrispondenza tra Muratori e Leibniz* (Modena: tip. di G. T. Vincenzi, 1892).

النهضة - خلّص التاريخ من المعجزات ورؤى الطالع. وذهب أبعد من رهبان سان مور في نقد المصادر، من دون أن يكون هو نفسه مؤرخًا حقيقيًا. فلا يوجد عنده تطوير تاريخي للتوثيق، حيث يُختزل التاريخ بأنه التاريخ السياسي. وما يتعلق بالمؤسسات والعادات والذهنيات، زُجّ به في سلة العاديات (Antiquitates). «يجب أن نسمي حولياته بالأحرى دراسات للتاريخ الإيطالي منظّمة بالتسلسل الزمني من دون أن تكون عملًا تاريخيًا»[355].

من وجهة النظر التي تهمّني هنا، أقول إن القرن التاسع عشر كان حاسمًا لأنه بيّن المنهج النقدي للوثائق المتعلقة بالمؤرخ منذ عصر النهضة، ونشر هذا المنهج ونتائجه من طريق التعليم والنشر، وجمع بين التاريخ والتبحّر.

حول التجهيز التبحري للتاريخ، سآخذ فرنسا كمثال. أنشأت الثورة ثم الإمبراطورية الأرشيف الوطني الذي كان تحت إمرة وزير الداخلية في عام 1800، ثم صار تابعًا لوزير التعليم العام في عام 1883. وفي عهد الملكية العائدة، أنشئت مدرسة الشارت (Ecole des Chartes) في عام 1821 لتأهيل مجموعة من المؤرشفين المتخصصين الذين كانوا بالأحرى مؤرخين أكثر منهم إداريين. وفي عام 1850، كُلفت هذه المدرسة بإدارة أرشيف المحافظات الفرنسية. تَعززَ البحث الأركيولوجي المتعلق بمواقع العصور الإغريقية والرومانية بإنشاء مدرستي أثينا (1846) وروما (1874)، وتدعّم التبحر التاريخي في مجمله بإنشاء المدرسة العملية للدراسات العليا (1868). وفي عام 1804، ولدت في باريس الأكاديمية الكلتية لدراسة الماضي القومي الفرنسي، وصارت في عام 1884 جمعية أثريّي فرنسا. وفي عام 1834، أنشأ المؤرخ غيزو، الذي أصبح وزيرًا، لجنة الأعمال التاريخية التي أخذت على عاتقها نشر **مجموعة وثائق غير منشورة حول تاريخ فرنسا**. وفي عام 1835، عقدت الجمعية الفرنسية للآثار مؤتمرها الأول، وفي عام 1835 أنشئت لجنة الصروح التاريخية. وفي عام 1835، ولدت جمعية تاريخ فرنسا. أصبح للتاريخ

(355) Fueter, vol. 1, p. 384.

هيكلة تمثلت بالكراسي الجامعية، والمراكز الجامعية، والجمعيات العلمية، ومجموعات الوثائق، والمكتبات، والمجلات. فبعد رهبان القرون الوسطى، والمفكرين الإنسانويين والقضاة إبان عصر النهضة، وفلاسفة القرن الثامن عشر، أسّس الأساتذة البورجوازيون التاريخ في قلب أوروبا، وفي امتدادها المتمثل بالولايات المتحدة الأميركية التي أنشئت فيها في عام 1800 مكتبة الكونغرس في واشنطن.

كانت الحركة أوروبية، وعابقة بالروح الوطنية، إن لم نقل بالقومية. وتبدّت علامتها الجلية في إصدار سريع لمجلة تاريخية (وطنية) في معظم البلدان الأوروبية. ففي الدانمارك، ظهرت *Historisk Tidsskrift* في عام 1840، وفي إيطاليا مجلة *Archivio storico italiano* في عام 1842، وأعقبتها مجلة *Rivista Storico italiano* في عام 1884، وفي ألمانيا *Historische Zeitschrift*، وفي هنغاريا *Szazadok* [**القرون**] في عام 1867، وفي النرويج *Historisk Tidsskrift* في عام 1870، وفي فرنسا *La Revue Historique* في عام 1876، التي سبقتها في عام 1739 *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*، وفي السويد *Historisk Tidsskrift* في عام 1881، وفي إنكلترا *English Historical Review* في عام 1886، وفي هولندا *Tijdschrift voor Geschiedenis* في عام 1886، وفي بولندا *Kwartalnik Historyczny* في عام 1887، وفي الولايات المتحدة *The American Historical Review* في عام 1895.

لكن بروسيا كانت المركز الأكبر والمنارة والأنموذج للتاريخ المتبحر إبّان القرن التاسع عشر. لم يخلق فيها التبحّر مؤسسات ومجموعات مذهلة كـ**الصروح التاريخية لجرمانيا فحسب** (Monumenta Germaniae Hisorica) (ابتداءً من عام 1826)، بل ترافق الإنتاج التاريخي أكثر من أي مكان آخر مع الفكر التاريخي والتبحر والتعليم بشكل ندوات تعليمية، أمّن ديمومة الجهد التبحري والبحث التاريخي. انبثقت أسماء لامعة: الجرماني الدانماركي نييبوهر (Niebuhr) (1776-1831) في مجال التاريخ الروماني *Römische Geschichte* (1811-1832)، والعلامة فيتز (Waitz) (1813-1886)، وهو تلميذ رانكه

ومؤلف *Deutsche Verfassungsgeschichte* (1844-1878) ومدير منذ عام 1875 لـ Monumenta Germaniae Historica، وموسين (Mommsen) (1817-1903) الذي هيمن على التاريخ القديم الذي وظف علم الكتابات المنقوشة للتاريخ السياسي والقانوني (Römische Geschichte) ابتداءً من عام 1849، ودرويسن (Droysen) (1808-1884) مؤسس المدرسة البروسية المتخصص في التاريخ اليوناني ومؤلف كتاب **التدوين التاريخي** (*Gundriss der Historik*) (كتبه في عام 1858 ونشره في عام 1868)، وأسس «المدرسة الوطنية الليبرالية» مع سيبل (Sybel) (1817-1895) مؤسس (Historische Zeitschrift) (1859)، وهاوسر (Haüsser) (1818-1867) الذي ألّف **تاريخ ألمانيا في القرن التاسع عشر**، وتريتشكي (Treitschke) (1834-1896)، ...إلخ. وأشهر اسم في المدرسة التاريخية الألمانية الكبرى إبان القرن التاسع عشر هو رانكه الذي رأينا دوره الأيديولوجي في التاريخانية (1795-1886). وأعتبره هنا مؤسسًا لأول ندوة تعليمية في التاريخ، حيث ينخرط الأستاذ والطلبة معًا في نقد النصوص (1840).

أغوى التبحر الألماني المؤرخين الأوروبيين إبان القرن التاسع عشر، بمن فيهم المؤرخون الفرنسيون الذين لم يقصوا عن تفكيرهم أن حرب (1870-1871) قد ربحها الأساتذة البروسيون والمتبحرون الألمان، فجذبهم. لذا ذهب بعضهم مثل مونو وجوليان وسينيوبوس ليتابعوا تأهيلهم في الندوات التعليمية خلف نهر الراين. وكان على مارك بلوخ أن يذهب إلى ليبسيغ ليحتك بالتبحر الألماني. وأسس غودفروا كورث (1847-1916)، أحد تلاميذ رانكه، في جامعة لييج ندوةً تعليمية تدرّب فيه المؤرخ البلجيكي الكبير هنري بيرين (H. Pirenne) (1862-1935) الذي سيساهم في تأسيس التاريخ الاقتصادي في القرن العشرين.

بيد أن مخاطر التبحر الجرماني، خصوصًا خارج حدود ألمانيا، ظهرت منذ نهاية القرن التاسع عشر. لاحظ كاميل جوليان في عام 1896 «أن التاريخ في ألمانيا يتفتت ويتشتت»، وأحيانًا «يضيع شيئًا فشيئًا في نوع من السكولاستيكا

الفيلولوجية: فتزول الأسماء الكبرى الواحد بعد الآخر؛ ويجب أن نخشى من ظهور ورثة للإسكندر أو أحفاد لشارلمان...». تداعت التاريخانية التبحرية الألمانية في ألمانيا وفي أماكن أخرى من أوروبا في نزعتين متعارضتين: فلسفة التاريخ المثالي، والمثال الأعلى للتبحر «الوضعاني» الذي كان يتهرب من الأفكار ويشجب تاريخ البحث عن الأسباب.

كان على عدد من الجامعيين الفرنسيين أن يقدّموا لهذا التاريخ الوضعي ميثاقه، فكان كتاب **مقدمة للدراسات التاريخية** (1898)[356] الذي ألفه س. ف. لانغلوا وشارل سينيوبوس اللذان أراداه أن يكون «كتاب الصلوات للطرائق الجديدة»، والذي نشر أفضال التبحر التقدمي والضروري وبذور تعقيم العقل التاريخي وطرائقه.

يبقى أن نقدّم بيانات إيجابية لهذا التاريخ التبحري في القرن التاسع عشر، كما فعل مارك بلوخ في كتابه **دفاع عن التاريخ**[357]. أتاح «الجهد المتقن في القرن التاسع عشر» الفرصة «لتقنيات النقد» كي تكفّ عن أن يستأثر بها «حفنة من المتبحرين والمفسرين والفضوليين»، فكان على المؤرخ أن «يعود إلى ما هو قائم». وهذا يغلّب «أبسط القواعد في أخلاق الذكاء» ويطلق «قوى العقل... التي تُكبّ عليها تعليقاتنا المتواضعة وإحالاتنا الصغيرة المضطربة التي يسخر منها اليوم، عن غير فهم، كثير من العقول النيّرة»[358].

هكذا، نجد أن التاريخ الذي اعتمد على خادماته العلوم المساعِدة (كالآثار والمسكوكات والأختام وفقه اللغة والكتابات المنقوشة والبرديات والكتابات القديمة والدبلوماسيات ودراسة أسماء العلم والأنساب والرنوك (héraldique) [الشعارات]) تربع على عرش التبحّر.

---

(356) Langlois & Seignobos, *Introduction aux études.*

(357) Bloch, *Apologie pour l'histoire*, 7ème éd. pp. 80-83.

(358) يُنظر: Ehrard & Palmarde, p. 78.

5 - التاريخ اليوم

عن التاريخ اليوم أريد أن أرسم خطاطة تتعلق أولًا بالتجديد، كونه ممارسة علمية، وتتناول ثانيًا دوره في المجتمعات.

في النقطة **الأولى**، سأتكلم باقتضاب محيلًا إلى دراسة أخرى تحدثتُ فيها عن ولادة العلم التاريخي المتجدد منذ نصف قرن وملامحه.

تبدو لي هذه النزعة فرنسية الطابع، لكنها ظهرت في بلدان أخرى، ولا سيما في بريطانيا العظمى وإيطاليا، وخصوصًا في مجلتي *Past and Present* (منذ عام 1952) و*Quaderni Storici* (منذ عام 1966).

بما أن أقدم تمظهرات هذه النزعة تجلى في تطور التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، يجب التكلم هنا على دور العلم التاريخي الألماني المحيط بمجلة *Vierteljahrschrift für sozial - und - Wirtschaftgeschichte* التي أسست عام 1903، ودور المؤرخ البلجيكي الكبير هنري بيرين، المنظّر للأصل الاقتصادي للمدن في أوروبا القروسطية (1862-1935). ما دامت السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا قد أدّتا دورًا كبيرًا في تغيّر التاريخ إبان القرن العشرين، فإن تأثير مفكر كبير بقامة ماكس فيبر، وتأثير علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الأنكلوساكسونيين، كانا لافتين.

كان نجاح «التاريخ الشفوي» كبيرًا، وبكّر المجيء إلى البلدان الأنكلوساكسونية، وكانت موضة التاريخ الكمي قوية في كل البلدان تقريبًا، إلا في بلدان البحر المتوسط ربما.

نوّه روجييرو رومانو الذي رسم صورة صدمت بنباهتها وبمواقفها المتبناة في كتاب **كتابة التاريخ الإيطالي اليوم**، بمجموعة من البلدان التي نشطت فيها مساهمة التاريخ والمؤرخين في الحياة الاجتماعية والسياسية، ليس في الحياة الثقافية فحسب: إيطاليا وفرنسا وإسبانيا وبلدان أميركا الجنوبية وبولونيا، في حين غابت هذه الظاهرة في البلدان الأنكلوساكسونية والروسية والجرمانية.

يتطور العمل التاريخي والتفكير في التاريخ اليوم في جو من النقد والتحرر من الأوهام إزاء أيديولوجيا التقدم، وأخيرًا في الغرب إزاء تطليق الماركسية، والماركسية المبتذلة. ثمة إنتاج كامل لا يحظى بقيمة علمية، ولم يخلق أوهامًا إلا بتأثير من الموضة، أو من الإرهاب السياسي الفكري، وهو أضاع رصيده كلّه. لنذكر أن التاريخ المزيف المعادي للماركسية الذي سار تحت راية موضوع اللامعقول البالي قد ازدهر.

بما أن الماركسية كانت الفكر الوحيد المتّسق للتاريخ في القرن العشرين، ما عدا ماكس فيبر، من المهم أن نرى ماذا يحدث في ضوء انحسار النظرية الماركسية من جهة، وتراجع التجديد الذي بدأ منذ مدة طويلة يعتري الممارسات التاريخية في الغرب، ليس تصديًا للماركسية بل خارجها، إذا اعتقدنا مع ميشيل فوكو أن بعض المشكلات الكبرى بالنسبة إلى المؤرخ لا يمكن أن تطرح إلا انطلاقًا من الماركسية. اجتهد بعض المؤرخين المهمين في الغرب ليثبتوا أن الماركسية لم تستطع أن تتعايش مع «التاريخ الجديد» فحسب، بل كانت إحدى أمهات هذا التاريخ بتذوقها البنى، وبنظرتها إلى التاريخ الكلي، واهتمامها بمجال التقنيات والنشاطات المادية.

تمنى بيير فيلار[359] وغي بوا[360] أن «يمر التجديد بالعودة إلى المصادر» والكتب الجماعية كـ **التاريخ اليوم والأنثولوجيا والتاريخ** اللذين نشرتهما دار Editions Sociales في عامي 1975 و1984. ثمة سلسلة مهمة من النصوص التي نشرها منذ بضع سنوات عدد من المؤرخين الماركسيين الإيطاليين[361]، أظهرت حيوية هذا البحث وتطوره. وكشف كتاب مثل **الإقطاع، أفق نظري** لألان غيرو (A. Guerreau)، على الرغم من مبالغاته، عن وجود فكر ماركسي قوي وجديد. في الغرب، لسنا مطلعين كما يجب على الإنتاج التاريخي لبلدان

---

(359) Vilar, «Histoire marxiste».

(360) Guy Bois, «Marxisme et histoire nouvelle,» dans :Le Goff, Chartier & Revel (éds.), pp. 375-393.

(361) *La Ricerca storica marxista in Italia* (Roma: Editore Riuniti, 1974).

الكتلة الشيوعية. فباستثناء بولندا والمجر، ما نعرفه عنها ليس مشجعًا. وربما يوجد دراسات وتيارات مهمة في ألمانيا الشرقية[362].

بإيرادي بعض أسماء مؤرخي الماضي الكبار، عنيتُ أسلاف التاريخ الجديد الذين اهتموا وتولعوا بالأسباب وبفضولهم تجاه الحضارات وعكوفهم على المواد والحياة اليومية وعلم النفس. وانتقلتُ من دو لا بوبيلينيير في نهاية القرن السادس عشر، إلى ميشليه، مرورًا بفينيلون ومونتسكيو وفولتير وشاتوبريان وغيزو، فكانت سلسلة مذهلة بتنوعها. ويجب أن نضيف إليها المؤرخ الهولندي هويزنغا (Huizinga) المتوفى في عام 1945، وكانت رائعته **خريف القرون الوسطى**[363] قد أدخلت الحساسية والسيكولوجيا الجماعية إلى التاريخ.

نعتبر تأسيس مجلة **الحوليات** (**حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي** في عام 1929؛ **وحوليات. واقتصادات. ومجتمعات. وحضارات** منذ عام 1945) على يد مارك بلوخ ولوسيان فيفر في عام 1929 شهادة ولادة للتاريخ الجديد[364]. ودفعت أفكار المجلة إلى تأسيس المدرسة العملية للدراسات العليا على يد لوسيان فيفر (المتوفى في عام 1956، بعد أن أعدم الألمان في عام 1944 المقاوم مارك بلوخ)، وهي مؤسسة كان فيكتور دورووي قد طرح فكرة إنشائها في عام 1868 من دون أن ترى النور. وفي هذه الجامعة التي أصبحت في عام 1975 «مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية» (القسم السادس)، احتل التاريخ مركزًا مرموقًا إلى جانب الجغرافيا والاقتصاد وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والألسنية والسيميائية، وضمنت أن تنشر في فرنسا والخارج أفكارًا أسهمت في إنشاء «الحوليات».

---

(362) Alain Guerreau, *Le Féodalisme, un horizon théorique* (Paris: Sycomore, 1980).

(363) Johan Huizinga, *L'Automne du Moyen âge* (Haarlem: [s. n.], 1919).

(364) حول **الحوليات**، يُنظر مقالة **حوليات** في: Le Goff, Chartier & Revel (éds.), pp. 26-33; Luciano Allegra & Angelo Torre, «La Nascità della storia sociale,» in: *Francia Dalla Comune alle «Annales»* (Turin: Fondazione Luigi Einaudi, 1977); M. Cedronio, et al., *Storiografia francese di ieri e di oggi* (Napoli: Guida, 1977).

نستطيع أن نختصر هذه الأفكار من طريق نقد العملية التاريخية للتاريخ الحدثي، ولا سيما السياسي منه، وبحثِ التعاون مع العلوم الاجتماعية الأخرى (وكان الاقتصادي فرانسوا سيميان قد نشر في عام 1903 في **مجلة التوليف التاريخي**[365] مقالة عنوانها «المنهج التاريخي والعلم الاجتماعي»، شجب فيها «الأصنام» «السياسية» و«الفردية» و«الكرونولوجية»، تركت بصماتها في برنامج **الحوليات**؛ إضافة إلى عالِم الاجتماع إميل دوركهايم وعالِم الاجتماع والأنثروبولوجيا مارسيل موس اللذين بثّا **روح الحوليات**)؛ وأيضًا من طريق استبدال التاريخ/ السرد بالتاريخ/ المشكلة، والاهتمام بحاضر التاريخ.

قسّم فرنان بروديل (1902-1985) التاريخ في أطروحته الثورية حول **البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني**[366] إلى ثلاثة مستويات طابقية: «الزمن الجغرافي» و«الزمن الاجتماعي» و«الزمن الفردي»، وأبقى الحدثي للقسم الثالث؛ وهو نشر في عام 1958 في مجلة **الحوليات** مقالة تناول فيها الحقبة التاريخية المديدة («التاريخ والعلوم الاجتماعية، الحقبة المديدة») فكانت مصدرًا ألهم مذّاك قسمًا كبيرًا من البحث التاريخي. وفي كل مكان تقريبًا، إبان سبعينيات القرن العشرين، أحاطت المؤتمرات والكتب الجماعية في أغلب الأحيان بالتوجهات الجديدة للتاريخ. وصدرت في عام 1974 مجموعة تضم ثلاثة أجزاء، أشرف عليها جاك لوغوف وبيير نورا[367]، وعنوانها الأول **كيف نكتب التاريخ**، والعناوين الفرعية هي: «المشكلات الجديدة»، و«المقاربات الجديدة»، و«القضايا الجديدة» للتاريخ. بين المشكلات الأولى: الكمّي في التاريخ، التاريخ الذي يستولد المفاهيم، التاريخ قبل الكتابة، تاريخ الشعوب التي لا تاريخ لها، المثاقفة، التاريخ الأيديولوجي، التاريخ الماركسي، التاريخ الحدثي الجديد. وتتعلق المقاربات بالعاديات، الاقتصاد، الإحصاء السكاني، الأنثروبولوجيا الدينية، المناهج الحديثة في تاريخ الأدب والفن

---

(365) مجلة رائدة للتاريخ الجديد الذي دفع به قدمًا هنري بير (1863-1954) [لوغوف].

(366) Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Paris: Colin, 1949).

(367) Le Goff & Nora, *Faire de l'histoire.*

والعلوم والسياسة. انصبَّ اختيار القضايا الجديدة على المناخ واللاوعي والأسطورة والذهنيات واللغة والكتاب والشباب والجسد والمطبخ والرأي العام والفيلم والعيد.

بعد مرور أربع سنوات، أي في عام 1978، صدر **قاموس التاريخ الجديد** الذي خاطب جمهورًا أوسع، فشهد على التقدم الذي حصل في تبسيط التاريخ الجديد وفي الانزياحات السريعة في الاهتمام داخل الحقل التاريخي، إضافة إلى التبئير حول بعض الموضوعات، كالأنثروبولوجيا التاريخية، والثقافة المادية، والمتَخيَّل، والتاريخ الفوري، والأمد الطويل، والهامشيين، والذهنيات، والبنى.

واستمر الحوار بين التاريخ والعلوم الأخرى، وتعمّق وتركّز وتوسّع في آن.

قلتُ «تركَّزَ»؛ فإلى جانب الإصرار على العلاقات بين التاريخ والاقتصاد[368] (الذي أثبته مثلًا كتاب جان لوم (J. Lhomme))، والتاريخ وعلم الاجتماع (ومن بين الشهادات المقدمة، هناك شهادة ألان تورين الذي قال في كتاب **توق للتاريخ**[369]: «لا أفصل بين عمل السوسيولوجيا وتاريخ مجتمع ما»)، توطدت علاقة مميّزة بين التاريخ والأنثروبولوجيا، التي تمنّاها من جانب الأنثروبولوجيين إ. إ. إيفانس بريتشارد[370] (E. E. Evans-Pritchard) ونظر إليها بمزيد من الحذر إ. م. لويس[371] (I. M. Lewis) الذي أكد تباين الاهتمامات بين العلمين (التاريخ يعكف على الماضي، والأنثروبولوجيا على الحاضر، التاريخ على الوثائق، والأنثروبولوجيا على التحقيق المباشر، والتاريخ على شرح الحوادث، والأنثروبولوجيا على السمات العامة للمؤسسات الاجتماعية). لكن

---

(368) Jean Lhomme, *Économie et histoire* (Genève: Droz, 1967).

(369) Alain Touraine, *Un Désir d'histoire* (Paris: Stock, 1977), p. 274.

(370) Edward E. Evans-Pritchard, *Anthropology and History* (Manchester: Manchester University Press, 1961), Trad. Française, «Anthropologie et histoire,» dans: *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971), pp. 49-72.

(371) I. M. Lewis (ed.), *History and Social Anthropology* (London and New York: Tavistock, 1968).

المؤرخ إ. هـ. كار[372] (E. H. Carr) كتب: «كلما غدا التاريخ سوسيولوجيًا، وكلما غدت السوسيولوجيا تاريخًا، كان ذلك أفضل لكليهما». وصرّح الأنثروبولوجي مارك أوجيه قائلًا: «ليس الغرض من الأنثروبولوجيا إعادة تشكيل المجتمعات المفقودة، وإنما تبيان المنطقيات الاجتماعية والمنطقيات التاريخية»[373].

في هذا اللقاء بين التاريخ والأنثروبولوجيا، حبّذ المؤرخ بعض المجالات والمشكلات، ومنها مثلًا مجال الإنسان المتوحش والإنسان اليومي[374]، أو العلاقات بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية أيضًا[375]. **عالم طحّان من القرن السادس عشر** (1976)؛ وتبدأ الترجمة الفرنسية كالآتي: «كان يمكننا في الماضي اتهام المؤرخين بأنهم يريدون معرفة «مآثر الملوك» فحسب. أما اليوم، فقد انتهى هذا الموضوع». ومنها أيضًا التاريخ الشفوي، وفي أدبيات غزيرة سأميّز العدد الخاص من مجلة *Quaderni Storici: Oral History: fra anthropologia e storia*[376] الذي طرح المشكلات طرحًا حصيفًا بالنسبة إلى الطبقات الاجتماعية كلها والحضارات كلها، وأنصح بالكتاب الصغير الذي ألّفه جان كلود بوفييه مع فريق من الأنثروبولوجيين والمؤرخين والألسنيين، وعنوانه: **التقليد الشفوي والهوية الثقافية، مشكلات ومناهج**[377] لأنه يُبرز العلاقات بين الشفوية والخطاب الخاص بالماضي، ويحدد النصوص الإثنية (ethnotextes) ويقترح طريقة لجمعها واستخدامها. وأحيل

---

(372) Carr, p. 66.

(373) Marc Augé, *Symbole, fonction, histoire. Les Interrogations de l'anthropologie* (Paris: Hachette, 1979), p. 170.

(374) F. Furet, «L'Histoire et l'homme sauvage;» Jacques Le Goff, «L'Historien et l'homme quotidien,» dans: Daniel Bell, *L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue* (Venise: [s.n.], 1981), pp. 231-250, Repris dans: *Mélanges Fernand Braudel* (Toulouse: Privat, 1972).

(375) C. Ginzburg, *Le Fromage et les vers: L'Univers d'un meunier au XVIe siècle* (Paris: Flammarion, 1980).

(376) Quaderni Storici, *Oral History: fra antropologia e storia*, no. 35 (May-August 1977).

(377) Jean-Claude Bouvier [et al.], *Tradition orale et identité culturelle: Problèmes et méthodes* (Paris: C. N. R. S, 1980).

أيضًا إلى التقرير الذي أعده دومينيك آرون شنابر ودانيال هانيه، وهو بعنوان **التاريخ الشفوي والأرشيف الشفوي**، حول تشكيل الأرشيف الشفوي بالنسبة إلى تاريخ الضمان الاجتماعي الذي يطرح بنجاح مشكلة العلاقة بين أسلوب جديد في التوثيق ونمط جديد في التاريخ.

من هذه التجارب، وهذه الاتصالات وهذه التحقيقات، يرغب بعض المؤرخين، وأنا منهم، في أن يتشكل اختصاص تاريخي جديد وشديد الاتصال بالأنثروبولوجيا: أعني به الأنثروبولوجيا التاريخية.

يخصص ملحق **موسوعة أونيفرساليس**[378] الصادر في عام 1980 بعنوان (*organum corpus*)، مقالة طويلة عن الأنثروبولوجيا التاريخية، وفيها يُظهر أندريه بورغيير أن هذه التسمية الجديدة الناشئة من لقاء الإثنولوجيا والتاريخ هي في الواقع اكتشاف أكثر منه ظاهرة جديدة. وتجد الأنثروبولوجيا التاريخية مكانها في تراث صُوّر فيه هيرودوتوس على أنه أبو التاريخ؛ وظهرت في التراث الفرنسي في القرن السادس عشر عند باسكييه ولا بوبيلينيير أو بودان، وفي القرن الثامن عشر ظهرت الأعمال التاريخية الأهم في عصر الأنوار وهيمنت على كتابة التاريخ عند الرومانسيين. هي «شديدة التحليل وتصر على رسم مجرّد لمسار الحضارة وتقدمها، وتهتم بالمصائر الجماعية أكثر من اهتمامها بالأفراد، وبتطور المجتمعات أكثر من اهتمامها بالمؤسسات، وبالعادات أكثر من اهتمامها بالحوادث»، وتتعارض مع تصور آخر «أكثر سردية وأكثر قربًا من مرابع السلطة السياسية»، وينطلق من كبار الإخباريين في القرون الوسطى إلى المتبحرين في العلم إبّان القرن السابع عشر وصولًا إلى التاريخ الحدثي والوضعي الذي انتصر في نهاية القرن التاسع عشر. حصل توسّع في مجال التاريخ في ذهن مؤسسي مجلات **الحوليات** و«في تقاطع المحاور الأساسية الثلاثة التي دلّ مارك بلوخ ولوسيان فيفر المؤرَخين عليها: وهي التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، تاريخ الذهنيات والبحوث القائمة بين

(378) A. Burguière, «Anthropologie historique,» dans: *Encyclopaedia Universalis, Organum-Corpus*, t. I (Paris: [s.n], 1980), pp. 157-170.

الاختصاصات. والأنموذج هنا هو كتاب **الملوك صانعو المعجزات** (1924) لمارك بلوخ. وكان أحد مآلاته أعمال فرنان بروديل الذي وجد في كتابه **الحضارة المادية والرأسمالية** أن المؤرخ «يصف الطريقة التي كانت تخلق بها التوازنات الاقتصادية الكبرى وشبكات التبادلات التجارية وتعدّل لحمة الحياة البيولوجية والاجتماعية، والطريقة التي كان يُعتاد فيها مثلًا تذوّقُ طعام جديد». أخذ أندريه بورغيير كمثال مجالًا تسعى الأنثروبولوجيا التاريخية إلى احتلاله، ألا وهو تاريخ الجسد الذي طرح حوله المؤرخ الألماني نوربرت إلياس (Norbert Elias) – في كتاب صدر في عام 1938 بعنوان *Uber den*[379] *Prozess der Zivilisation* والذي عرف رواجًا كبيرًا في سبعينيات القرن العشرين (وترجمته الفرنسية كانت بعنوان **حضارات العادات** (1974)، – فرضية تشرح تطور العلاقات الجسدية في الحضارة الأوروبية: «ترجم إخفاء الجسد وإقصاؤه على مستوى الفرد نزعةً تدعو إلى إعادة قولبة الجسد الاجتماعي، فرضتها الدول البيروقراطية؛ ويرتبط بالعملية نفسها الفصلُ بين الفئات العمرية وتنحية المنحرفين، وسجن الفقراء والمجانين، وانحسار أشكال التضامن المحلي»[380]. والأمثلة الأربعة التي اختارتها **موسوعة أونيفرساليس** لتبيان الأنثروبولوجيا التاريخية هي: 1) تاريخ الإقاتة الذي «يعنى بإيجاد ودراسة – إذا اقتضى الحال – وتحديد كل ما يتعلق بهذه الوظيفة البيولوجية الضرورية للحفاظ على الحياة: التغذية»؛ 2) تاريخ الحياة الجنسية والعائلة، وهو الذي أدخل التعداد السكاني التاريخي في عهد جديد مع استكشاف المصادر الجماهيرية (سجلّات الرعايا المسيحية) وطرح إشكالية أخذت الذهنيات بعين الاعتبار، كالموقف من منع الحمل مثلًا؛ 3) تاريخ الطفولة[381] التي أظهرت أن التصرفات مع الطفل لا تقتصر على فرضية حب الأهل، بل ترتبط أيضًا

---

(379) Norbert Elias, *Uber den Prozess der zivilisation*, Trad. de l'allemand (Bale: Haus zum Falken, 1939), 1. *La Civilization des moeurs*, 2. *La Dynamique de l'Occident* (Paris: Calman-Lavy, 1973; 1975).

(380) *Encyclopaedia Universalis, Organum-Corpus*, t. 1, p. 159.

(381) Philippe Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (Paris: Plon, 1960); L. de Mause (ed.), *The History of Childhood* (New York: Psychohistory Press, 1974).

بشروط ثقافية معقدة: في القرون الوسطى مثلًا، لم يكن للطفل أي خصوصية؛ 4) تاريخ الموت، أي المواقف تجاه الموت الذي تبيّن أنه المجال الأخصب لتاريخ الذهنيات.

هكذا، ينزع الحوار بين التاريخ والعلوم الاجتماعية إلى تحبيذ العلاقات بين التاريخ والأنثروبولوجيا، مع العلم مثلًا أنني لا أرى علم الاجتماع ينضوي تحت الأنثروبولوجيا التاريخية. لكن التاريخ يسعى إلى الخروج من موطنه بشكل أكثر جرأة عندما يتوجه إلى علوم الطبيعة[382] لإيمانويل لوروا لادوري أو إلى علوم الحياة، وخصوصًا البيولوجيا.

في البداية، ثمة رغبة عند العلميين في أن يجعلوا التاريخ جزءًا من علمهم، لكن ليس أي تاريخ. إليكم ما كتبه فرانسوا جاكوب، وهو عالم بيولوجيا كبير، وحاصل على جائزة نوبل: «يرى عالم البيولوجيا طريقتين ينظر فيهما إلى تاريخ علمه. نستطيع **أولًا** أن نرى فيه تعاقبًا وتوالدًا للأفكار. عندها نبحث عن الخيط الذي قاد الفكر إلى النظريات الموظّفة حاليًا. ويتم هذا التاريخ بشكل مقلوب، بانزياح الحاضر نحو الماضي. وشيئًا فشيئًا، نختار ما سبق الفرضية الجارية، ثم ما سبق الفرضية عمومًا، وهكذا دواليك. بهذا النحو من التصرف، تكتسب الأفكار استقلالية معينة... عندئذٍ يحصل تطورٌ في الأفكار يخضع تارةً لاصطفاء طبيعي يرتكز إلى معيار تأويل نظري، وبالتالي إلى إعادة استخدام عملي، ويخضع طورًا إلى غائية العقل وحدها...

ثمة طريقة **أخرى** للنظر في تاريخ البيولوجيا، وهي أن نبحث كيف أصبحت الأشياء قابلة للتحليل، فتمكّن مجالات أخرى من أن تتكون باعتبارها علومًا. عندئذٍ، لا بد من توضيح طبيعة هذه الأشياء، وموقف الذين يدرسونها وطريقتهم في مراقبتها والعقبات التي تطرحها ثقافتهم... زالت البنوّة التي تسير بخط مستقيم والتي تربط الأفكار المتوالدة. ثمة مجال يسعى الفكر إلى استكشافه، مجال يسعى فيه الفكر إلى إقامة نظام، مجال يحاول فيه أن يشكّل

(382) Le Roy Ladurie, *Histoire du climat.*

عالمًا من العلاقات المجردة المتوائمة، ليس مع الملاحظات والتقنيات فحسب، وإنما أيضًا مع التطبيقات والقيم والتأويلات المرعيّة...[383].

نرى هنا ما هو موضع تساؤل. إنه رفض تاريخ مثالي تتوالد فيه الأفكار من دون مجامعة مسبقة، رفض لتاريخ توجهه فكرة تقول بتقدّم يتم بخط مستقيم، رفض لتاريخ يفسر الماضي استنادًا إلى قيم الحاضر. على العكس من ذلك، يقترح فرانسوا جاكوب تاريخًا لعلم يأخذ الشروط (المادية والاجتماعية والذهنية) لإنتاجه بعين الاعتبار، ويكشف في تعقيدها كله عن مراحل المعرفة. لكن علينا أن نذهب أبعد من ذلك. فعندما استند روجييرو رومانو إلى الدراسات الدالّة على الأسس الراسخة لـ ج. روفيني[384] أو تلك المشبوهة لـ أ. و. ويلسون[385] صرّح قائلًا: «حيث سعى التاريخ إلى فرض نفسه على البيولوجيا ووظفها (بشكل خسيس وسيء) في التاريخ الديموغرافي، تريد البيولوجيا اليوم أن تعلّم التاريخ شيئًا، وهي تستطيع ذلك».

لفت أ. نيتشكه الانتباه إلى أهمية التعاون بين المؤرخين وعلماء السلوك، قال: «تأتي تحريضات عديدة على البحث التاريخي من مجابهة مع سلوك البيولوجيين. علينا أن نتمنى أن يتم اللقاء بين العلمين من منظور سلوكي تاريخي وأن يكون مثمرًا للطرفين»[386].

يترافق كل تحوّل عميق في المنهجية التاريخية مع تحول كبير في التوثيق. في هذا المجال، يشهد عصرنا ثورة توثيقية حقيقية، تتمثل بتدفق الكم وباللجوء إلى المعلوماتية. فالحاسوب الذي يتوسله التاريخ الجديد لأكبر عدد من الناس، والمرشح لاستعمال وثائق تمكّن من الوصول إلى الجماهير، كما كانت الحال

---

(383) François Jacob, *La Logique du vivant, Une Histoire de l'hérédité* (Paris: Gallimard, 1970), pp. 18-19.

(384) Jacques Ruffié, *De la biologie à la culture* (Paris: Flammarion, 1977).

(385) Edward O. Wilson, *Sociobiology* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1977).

(386) A. Nitschke, «Ziele und Methoden historischer Verhaltensforchung,» in: *Historische Zeitschrift*, in: *Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft*, T. Schieder (ed.), Suppl., 3, pp. 74-97, et *Historische Verhaltensforschung* (Stuttgart: Eugen Ulmer, 1981).

عليه مع السجلات الرعوية المسيحية في فرنسا، ولأنه قاعدة الإحصاء السكاني الجديد[387]، أصبح ضروريًا بسبب تطور التاريخ التسلسلي، وصار بالتالي أداة من الأدوات التي يستخدمها المؤرخ. ظهر الجانب الكمي في التاريخ مع بدء التاريخ الاقتصادي، ولا سيما تاريخ الأسعار الذي كان إرنيست لابروس، بتأثير من فرانسوا سيميان، أحد رواده الكبار[388]، فاقتحم التاريخ الديموغرافي والتاريخ الثقافي. وبعد فترة انبهار ساذج، اتخذت الإجراءات في الخدمات الضرورية التي يقدمها الحاسوب لبعض أنماط البحث التاريخي ولحدوده[389]. وحتى في التاريخ الاقتصادي، كتب ماركزفسكي، وهو أحد أنصار التاريخ الكمي، ما يأتي: «ليس التاريخ الكمي إلا إحدى طرائق البحث في مجال التاريخ الاقتصادي، ولا يقصي بتاتًا اللجوء إلى التاريخ الكيفي لأنه يقدم له إضافة لا يستغنى عنها»[390]. ثمة أنموذج من البحث التاريخي التجديدي مؤسس على استخدام ذكي للحاسوب، يتجلى في كتاب د. هيرلنغ (D. Herling) وكلابيش (Ch. Klapisch) عنوانه **التوسكانيون وعائلاتهم، دراسة لكتاستو الفلورانسي**، وهو صادر في عام 1427، ومطبوع في عام 1978 في باريس.

طوّرت نظرة المؤرخ إلى تاريخ اختصاصه أخيرًا قطاعًا غنيًا جدًا في كتابة التاريخ: تاريخ التاريخ.

ألقى الفيلسوف والمؤرخ البولندي كريستوف بوميان (Krysztof Pomian) نظرة حادة على تاريخ التاريخ تحديدًا، وذكّر بالظروف التاريخية التي ولد فيها هذا التاريخ في نهاية القرن التاسع عشر في إثر نقد مملكة التاريخ المطلق، قال: «ثمة فلاسفة وعلماء اجتماع، لا بل مؤرخون، راحوا يثبتون أن الموضوعية،

---

(387) يُنظر الكتاب القدوة لـ ب. غوبير: Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, Réédité sous le titre: *Cent mille Provinciaux au XVII*e *siècle* (Paris: Flammarion, 1968).

(388) Ernest Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle* (Paris: Dalloz, 1933).

(389) يُنظر: F. Furet, «L'Histoire quantitative et la construction du fait historique,» *Annales E.S.C.*, vol. XXVI, no. I (1971), pp. 63-75.

(390) Jean Marczewski, *Introduction à l'histoire quantitative* (Paris et Genève: Minard/Droz, 1965), p. 48.

والحوادث المسوقة بشكل نهائي، وأن قواعد التطور والتقدم، والمقولات التي اعتبرت حتى ذلك الوقت بدهية رسّخت المزاعم العلمية للتاريخ، لم تكن كلها إلا خِدعًا... في أحسن الحالات، أُظهِر المؤرخون أشخاصًا سذّجًا أعمتهم الأوهام التي صنعوها هم أنفسهم، وفي أسوأ الحالات أظهروا أنهم مشعوذون»[391]. أخذ تاريخ كتابة التاريخ كلمة كروشه شعارًا له: كل تاريخ هو تاريخ معاصر، والمؤرخ الذي ظن نفسه عالمًا غدا مختلِقًا للأساطير، وسياسيًا يفتقر إلى الوعي. وأضاف بوميان أن هذا التحفظ لا يصيب التاريخ فحسب، بل «العلم كله، ونواته خصوصًا أي الفيزياء». تطور تاريخ العلوم في الروح النقدية نفسها، كما تطور التاريخ بالنسبة إلى كتابة التاريخ. يرى بوميان أن هذا النمط من التاريخ صار اليوم متجاوزًا، لأنه ينسى الملمح المعرفي للتاريخ وللعلم خصوصًا ويحب أن يصبح علمًا يشمل تطبيقات المؤرخ، ويصبح علاوةً على ذلك تاريخًا للمعرفة: «صار تاريخ كتابة التاريخ متجاوزًا، وما نحتاج إليه اليوم هو تاريخ التاريخ الذي يضع في صلب بحوثه التفاعلات القائمة بين المعرفة والأيديولوجيات ومقتضيات الكتابة، القائمة، بوجيز العبارة، بين شتى جوانب عمل المؤرخ، ولو كانت ناشزة أحيانًا. وبناءً على ذلك، مكّن بعضهم من أن يمدوا جسرًا بين تاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة والأدب والفن ربما. والأولى أن نتكلم على تاريخ للمعرفة وتاريخ لشتى الاستعمالات التي تشمله»[392]. وفي توسيع مجال التاريخ، ولد العديد من المجلات الجديدة - في إطار موضوعاتي - في حين جرت الحركة الكبرى في إنشاء المجلات التاريخية إبان القرن التاسع عشر في إطار قومي.

أذكر من بين المجلات الجديدة: 1) المجلات التي تهتم بالتاريخ الكمّي، مثل *Computers and the Humanities* التي تصدرها منذ عام 1966 Queens College التابعة لجامعة نيويورك، 2) المجلات التي تُعنى بالتاريخ الشفوي والتاريخ الإثني ومنها التي تنشرها جامعة أريزونا منذ عام 1954 و*History Workshops*

(391) Krzysztof Pomian, «L'Histoire de la science et l'histoire de l'histoire,» *Annales E.S.C.*, vol. XXX, no. 5 (1975), p. 936.

(392) Ibid., p. 952.

البريطانية، 3) المجلات المتخصصة في المقارنة وتبادل الاختصاصات، ومنها *Comparative Studies in Society and History* الأميركية منذ عام 1958 و*Information sur les sciences sociales* (وتصدر بالفرنسية والإنكليزية عن بيت علوم الإنسان في باريس منذ عام 1966، بإشراف فرنان بروديل وكليمان هيلر)؛ 4) المجلات التي تهتم بنظرية تاريخ التاريخ، ومن أهمها مجلة *History and Theory*، التي أنشئت في عام 1960.

ثمة توسّع في الأفق التاريخي يجب أن يؤدي إلى تغيير حقيقي في العلم التاريخي. وعن ذلك، تنشأ ضرورة إنهاء الأعراقية المركزية وضرورة إبعاد التاريخ عن المركزية الأوروبية.

أحصى روي بريسفيرك ودومينيك بيرو[393] تجليات الأعراقية المركزية التاريخية. وسجّلا عشرة أشكال لاستعمار التاريخ الذي يمارسه الغربيون: 1) التباس مقولة الحضارة. هل هناك حضارة واحدة أم حضارات؟ 2) التطور الاجتماعي أي تصور تطور واحد يسير في خط مستقيم للتاريخ المصنوع على النسق الغربي. وفي هذا الصدد، أرى أن تصريح أحد الأنثروبولوجيين في القرن التاسع عشر لافت، إذ قال: «بما أن البشرية واحدة منذ البدء، فإن وظيفتها كانت هي هي في القارات كلها، وتسير بطريقة متماثلة جدًا في قبائل البشرية وأممها كلها، وتبلغ مرحلة التطور نفسها. ينجم عن ذلك أن التاريخ وتجربة القبائل الهندية الأميركية يمثلان تاريخ أجدادنا البعيدين الذين كانوا يعيشون الظروف نفسها وتجربتهم»[394]. 3) محو الأمية معيار تمايز بين الرئيس والمرؤوس، 4) الفكرة القائلة إن الاتصالات مع الغرب هي أساس تاريخية الثقافات الأخرى، 5) تأكيد تفوق المنظومة للقيم الغربية أي الوحدة والقانون والنظام والوحدانية والديمقراطية والحضرية والتصنيع للدور السببي للقيم التاريخية، 6) الشرعنة الأحادية الجانب للتصرف الغربي

---

(393) Roy Preiswerk & Dominique Perrot, *Ethnocentrisme et histoire, l'Afrique, l'Amérique indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux* (Paris: Anthropos, 1975).

(394) Lewis H. Morgan, *Ancient Society: Or Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (Chicago: Kerr, 1877).

(العبودية، نشر المسيحية، ضرورة التدخل، ...إلخ)، 7) النقل الثقافي البيني للمفاهيم الغربية (الإقطاع، الديمقراطية، الثورة، الطبقة، الدولة، ...إلخ)، 8) اللجوء إلى التنميطات كاستعمال كلمة برابرة والتعصب الإسلامي ...إلخ، 9) الاختيار المركزي الذاتي للتواريخ وللحوادث «المهمة» في التاريخ، ما يفرض التحقيب الذي يتبعه الغرب على مجمل تاريخ العالم، 10) اختيار الرسوم الإيضاحية والإحالات إلى العرق والدم واللون.

في الدراسة التي قام بها مارك فيرو للكتب المدرسية، أرى أنه ذهب أبعد من ذلك في «التشكيك بالفهم التقليدي لـ «التاريخ العالمي». فبتحليله[395] النماذج المأخوذة من جنوب أفريقيا وأفريقيا السوداء وجزر الأنتيل (ترينيداد) والهند والإسلام وأوروبا الغربية (إسبانيا، ألمانيا النازية، فرنسا) والاتحاد السوفياتي وأرمينيا وبولندا والصين واليابان والولايات المتحدة، مع إلقاء نظرة على التاريخ «الممنوع» (كتاريخ المكسيك الأميركي، وتاريخ السكان الأصليين في أستراليا)، أعلن مارك فيرو قائلًا: «حان الوقت لنقارن اليوم هذه التصورات كلها؛ فبتوسع العالم وبتوحيده الاقتصادي، لكن أيضًا بتفجره السياسي، صار ماضي المجتمعات أكثر من أي وقت مضى أحد الرهانات على المجابهة بين الدول والأمم، وبين الثقافات والأعراق... الثورة تتفجّر عند أولئك الذين تاريخهم «ممنوع»»[396].

لا نعلم كيف سيكون فعلًا التاريخ الكوني. ربما يكون شيئًا مختلفًا جذريًا عما نسمّيه التاريخ. يجب عليه أولًا أن يحصي الفروق والصراعات. أما إذا اختزلناه إلى تاريخ ملطّف، تاريخ مسكوني رقيق الحواشي، تاريخ يريد أن يرضي الجميع، فليس هذا هو الطريق الصحيح. من هنا الإخفاق الجزئي لكتاب **تاريخ التطور العلمي والثقافي للبشرية** بأجزائه الخمسة الذي نشرته منظمة أونيسكو، وهو المبني على النيات الحسنة.

---

(395) Ferro, *Comment on raconte l'histoire.*

(396) Ibid., p. 7.

منذ الحرب العالمية الثانية، جابهت التاريخَ تحدياتٌ جديدة. سأتوقف عند ثلاثة منها.

يكمن التحدي **الأول** في أن على التاريخ، أكثر من أي وقت مضى، الاستجابة لطلب الشعوب والأمم والدول التي تنتظر منه أن يكون أكثر من سيد حياة أو مرآة لمزاجها - وهذا عنصر مهم لهذه الهوية الفردية والجمعية التي تبحث عنها بقلق بلدان استعمارية قديمة فقدت إمبراطوريتها ووجدت نفسها منكفئة على رقعتها الأوروبية الصغيرة (بريطانيا العظمى، فرنسا، البرتغال)، وأمم قديمة تستيقظ من كابوسها النازي أو الفاشي (ألمانيا وإيطاليا)، وبلدان في أوروبا الشرقية لا يتواءم تاريخها مع السيطرة التي يريد الاتحاد السوفياتي إقناعها بها، لأنه واقع بين تاريخ توحيده القصير المدى والتاريخ المديد لقومياته، وولايات متحدة ظنّت أنها تحتلّ تاريخًا في العالم كله ووجدت نفسها حائرة بين الإمبريالية وحقوق الإنسان، وبلدان مقهورة تناضل من أجل تاريخها وحياتها (أميركا اللاتينية)، وبلدان جديدة تتلمس طريقها كي تبني تاريخها[397].

هل يجب، وهل نستطيع، أن نختار بين تاريخ/ معرفة موضوعي وتاريخ نضالي؟ هل ينبغي اعتماد الترسيمات العلمية التي اخترعها الغرب، أو ابتكار منهجية تاريخية وتاريخ في آن؟

تساءل الغرب من جانبه في المحن التي مرّ بها (الحرب العالمية الثانية، محو الاستعمار، هزّة أيار/ مايو 1968) إن لم يكن التخلي عن التاريخ أكثر حكمة. ألم يشكل جزءًا من القيم التي أدت إلى الاستلاب والتعاسة؟

ردّ جان شينو (J. Chesneaux) على الذين يحنّون إلى حياة من دون ماضٍ، مذكّرًا بضرورة التحكم بتاريخ ما، لكنه اقترح أن يحوّله إلى «تاريخ من أجل الثورة». وهذا هو أحد المآلات الممكنة للنظرية الماركسية القائلة بتوحيد المعرفة والتطبيق. إذا كان التاريخ، بخصوصيته ومخاطره، كما أعتقد، هو

(397) يُنظر بشأن أفريقيا السوداء: Nina Assorodobraj, «Le Rôle de l'histoire dans la prise de conscience nationale en Afrique occidentale,» *Africana bulletin*, no. 7 (1967), pp. 9-47.

علم، فيجب أن نتخلص من المماهاة بين التاريخ والسياسة، وهذا حلم قديم راود كتابة التاريخ التي يجب أن تساعد العمل التاريخي على التحكم باشتراط المجتمع، وإلا لأصبح التاريخ أسوأ أداة لأي سلطة كان.

أكثرَ رهافةً كان الرفض الفكري الذي بدأت البنيوية تجسيدَه. أريد أولًا أن أقول إن الخطر أتى خصوصًا على ما بدا لي، ولم يَزَل، من نزعة سوسيولوجية معينة. أصاب غوردون ليف[398] عندما لاحظ أن: «بدت الهجمات التي شنّها كارل بوبر على ما سمّاه خطأً التاريخانية في العلوم الاجتماعية كأنها أرعبت جيلًا معينًا؛ فبتضافرها مع تأثير تالكوت بارسونز، تركت النظريةَ الاجتماعية - في أميركا بالتأكيد - لا تاريخيةً إلى درجة أنها بدت منقطعةً عن أرض البشر».

يتهيأ لي أن فيليب أبرامز، بعد ذلك بعشر سنوات، حدّد بدقة العلاقات القائمة بين علم الاجتماع والتاريخ، عندما تبنى فكرة رونسيمان (X. G. Runciman) الذي رأى أن لا وجود لتمييز جدي بين التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، لكن بشرط عدم اختزالها إلى وجهات نظر مُفْقِرة: اختزالها إما إلى نوع من السيكولوجيا، وإما إلى مشاركة في عدد من التقنيات، في حين يجب ألّا تُخضع العلوم الاجتماعية، كباقي العلوم، المشكلات للتقنيات.

في المقابل، أرى أن تشويه البنيوية يمكن أن يقلبها إلى لاتاريخية. ليس المجال هنا ملائمًا كي أدرس بإسهاب علاقات كلود ليفي شتراوس بها، ونحن نعلم أنها علاقات معقّدة. يجب أن نُعيد قراءة النصوص الكبرى من كتب **الأنثروبولوجيا البنيوية** (I, I، ص 3-33) و**الفكر المتوحش ومن العسَلَ إلى الرماد**. يتضح أن ليفي شتراوس فكّر بالاختصاص التاريخي أكثر من التاريخ المعيوش: «نستطيع أن نبكي على أن ثمة تاريخًا»[399]. لكنني أرى أن هذه السطور هي بمنزلة التعبير الأكثر وجاهة في ما فكّره في هذا الموضوع (I، ص 32) ، قال: «في طريق ما، كان الإثنولوجي والمؤرخ يمشيان في الاتجاه نفسه

---

(398) Leff, p. 2.

(399) C. Backes-Clément, *Claude Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*, 2ème éd. (Paris: Seghers Philosophie, 1974), p. 141.

ليجتازا المسافة عينها، لكن مقصدهما كان مختلفًا: كان الإثنولوجي يحث الخطى وهو يحاول، بوعي لا يجهله البتة، أن يصل إلى لاوعي يتجه هو نحوه؛ في حين كان المؤرخ يمشي القهقرى، مثبتًا ناظريه على النشاطات الملموسة والخاصة التي لا يبتعد منها ليراها من منظور أغنى وأكمل. ثمة جانوس حقيقي ذو وجهين[400]، وهذا على أي حال هو التضامن بين الاختصاصين، وهو الذي يمكّن من تثبيت العينين على المسار بكامله».

في جميع الأحوال، ثمة بنيوية يستطيع المؤرخون أن يتحاوروا معها، وهي البنيوية التوليدية والدينامية التي أخذ بها الإبيستمولوجي وعالم النفس السويسري جان بياجيه، إذ رأى أن البنى تطورية في داخلها. لكن، بما أن التعاقب عند الألسنيين لا يتماثل مع زمن أو أزمنة التاريخ، فإن تطور البنى هذا لا يتماهى مع حركة التاريخ. بيد أن المؤرخ يستطيع أن يجد فيه، من طريق المقارنة، إضاءة على موضوعه الخاص.

إذا استطاع التاريخ أن يغلب هذا التحدي، فإنه ما زال إلى اليوم يجابه مشكلات جدية. وسأذكّر باثنتين، واحدة عامة والأخرى خاصة.

المشكلة الكبرى هي مشكلة التاريخ الإجمالي والعام، مشكلة النزوع القديم إلى تاريخ لا يكون تاريخًا كونيًا وتوليفيًا - وهذا مشروع قديم يذهب من المسيحية الأولى ويصل إلى التاريخانية الألمانية إبان القرن التاسع عشر كما يصل إلى التواريخ الكونية العديدة التي تبسّط تاريخ القرن العشرين فحسب -، بل هو تاريخ شامل وكامل، كما قال لا بوبيلينيير، أو شمولي وتام، كما أكدت ذلك «حوليات» لوسيان فيفر ومارك بلوخ.

توجد اليوم «تأرخة كلية» يراها بول فاين التحول الثاني الكبير للفكر التاريخي منذ العصور القديمة. فبعد التحول الأول الذي دفع التاريخ، منذ العصر الإغريقي

---

(400) هو إله روماني امتلك «العِلمين»: الماضي والمستقبل، لذا صوّره الرسامون والنحاتون بوجهين. وأصبح من ثم إله جميع البدايات: تعني بداية السنة (Januarius) في اللاتينية كانون الثاني/ يناير. ويبقى الإله الذي ينظر يمينًا ويسارًا، نحو الحرب والسلم، نحو أعلى النهر ومصبه: أي إله الالتباس والحيرة. (المترجم)

القديم، لينتقل من الأسطورة الجماعية إلى البحث عن معرفة غير مغرضة تتوخى الحقيقة البحتة، حدث تحول ثانٍ في العصر الحالي لأن المؤرخين «وعوا تدريجًا أن **كل شيء يليق بالتاريخ**: فما من قبيلة مهما كانت صغيرة، وما من حركة بشرية حتى لو كانت تافهة ظاهريًا، إلا وتستحق الفضول البشري»[401].

لكن، هل يقدر هذا التاريخ الشَّره أن يفكر ويهيكل هذه الكلية؟ يظن بعضهم أن زمن التاريخ المفتت حانٍ: «نعيش تفجّر التاريخ»، كتب بيير نورا عندما أسس في عام 1971 سلسلة مكتبة التواريخ (Bibliothèque des Histoires). بوسعنا أن نكتب تواريخ، وليس تاريخًا بصيغة المفرد. أما أنا ففكرت في مشروعية «المقاربات العديدة في التاريخ» وحدودها، وفي أهمية اختيار موضوعات بحث وتفكير تاريخية، بدلًا من شموليات الأشياء الإجمالية[402].

المشكلة الخاصة هي الضرورة التي يشعر بها العديد من منتجي التاريخ ومستهلكيه بأن التاريخ السياسي يعود. أؤمن بهذه الضرورة، بشرط أن يثرى هذا التاريخ السياسي الجديد بإشكالية التاريخ الجديدة بحيث تكون أنثروبولوجيا سياسية تاريخية[403].

بعد أن استرشد آلان دوفور بأعمال فيديريكو شابود حول الوضع في مدينة ميلانو في عهد شارلكان، دافع «عن تاريخ سياسي أكثر حداثة» يقوم برنامجه على «فهم نشأة الدول الحديثة، أو الدولة الحديثة، إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر، إذا تمكّن من صرف الاهتمام بالأمير لتوجيهه إلى النخبة السياسية وإلى طبقة الموظفين الناشئة التي تتمتع بأخلاقيات من نوع جديد وتكشف تطلعاتها المبطّنة نوعًا ما في ذلك النمط من السياسة الذي نسميه تقليديًا الأمير الذي يحمل رايته»[404].

---

(401) Veyne, «Histoire,» p. 424.

(402) Le Goff & Toubert, «Une Histoire totale».

(403) J. Le Goff, «Is Politics still the Backbone of History?,» in: F. Gilbert & S.R. Graubard (eds.), *Historical Studies Today* (New York: Norton, 1971), pp. 337-355. Version française, «L'Histoire politique est-elle toujours l'épine dorsale de l'histoire?,» dans: Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval* (Paris: Gallimard, 1985), pp. 333-349.

(404) Alain Dufour, *Histoire politique et psychologie historique* (Genève: Droz, 1966), p. 20.

إذا تخطينا مشكلة التاريخ السياسي الجديد، لطُرحتْ مشكلة الحيّز المخصص للحدث في التاريخ، بحسب المعنى المزدوج لهذه الكلمة. أظهر بيير نورا كيف خلقت وسائل الإعلام المعاصرة حدثًا جديدًا ووضعًا جديدًا للحدث في التاريخ: إنه «عودة الحدث».

لكن، لا ينحو هذا الحدث الجديد بعيدًا من البناء الذي يفرز كل وثيقة تاريخية. وتزداد المشكلات الناجمة عنه فداحةً اليوم. في دراسة لامعة، حلل إليسيو فيرون (Eliseo Veron) أخيرًا الطريقة التي تبني بها وسائل الإعلام الحدث اليوم. فبشأن الحادث الذي وقع في المفاعل النووي الأميركي في ثري مايلز آيلاند (Three Miles Island) (آذار/ مارس - نيسان/ أبريل 1979)، أظهر في هذه الحالة الخاصة بالحوادث التقانية المتزايدة عددًا وأهمية كيف أنه «يصعب أن نبني حدثًا راهنًا بمضخات وصمامات وطوربينات وخصوصًا بإشعاعات لا نراها»، فلا بد إذًا من انتقالها إلى وسائل الإعلام. «إنه الخطاب التعليمي، ولا سيما في التلفزيون، الذي آلى على نفسه أن ينقل لغة التقانات في الخطاب الإعلامي». لكن الخطاب الإعلامي الذي تقدمه وسائل الإعلام العديدة تكتنفه أخطار متفاقمة في إنشاء الذاكرة التي هي إحدى قواعد التاريخ: «إذا كانت الصحافة المكتوبة هي موضع العديد من طرائق البناء، فالإذاعة تتبع الحدث وتحدد النبرة، في حين يقدم التلفزيون صورًا تبقى في الذاكرة وتؤمّن اتساق المتخيل الاجتماعي». نجد هنا ما كانه «الحدث» دائمًا في التاريخ، من ناحية التاريخ المعيوش والمحفوظ في الذاكرة والتاريخ العلمي المؤسس على وثائق (يحتل الحدث بينها مكانًا أساسيًا - أعود وأكرر - كونه وثيقة). إنه ناتج بناء ينخرط فيه المصير التاريخي للمجتمعات وصحة الحقيقة التاريخية التي هي أساس العمل التاريخي: «كلما تحدّد جلّ قراراتنا وكفاحاتنا اليومية بالخطاب الإعلامي، رأينا أن الرهان هو فعلًا رهان مستقبل مجتمعاتنا»[405].

على خلفية التحديات والتساؤلات، تكشفت أخيرًا أزمة في عالم المؤرخين؛

---

(405) Eliseo Véron, *Construire l'événement: Les Médias et l'accident de Three Miles Island* (Paris: Minuit, 1981), p. 170.

ونستطيع التعبير المثالي عنها من خلال سجال وقع بين مؤرخَين أنكلوساكسونيين، هما لورانس ستون وإريك هوبزباوم، نُشر في مجلة *Past and Present*.

في بحث عنوانه «عودة إلى السرد»[406] (The Revival of Narrative)، يلاحظ لورانس ستون عودة إلى السرد في التاريخ مؤسسة على فشل الأنموذج الحتمي للتفسير التاريخي، وعلى الخيبة الناجمة عن النتائج الزهيدة للتاريخ الكمي، وعلى تبدد الأوهام الصادرة عن التحليل البنيوي، وعن الطابع التقليدي لا بل «الرجعي» لمقولة «الذهنية». في خاتمة الكتاب التي هي قمة الالتباس في هذا التحليل لمقولة هي نفسها ملتبسة، يبدو لورانس ستون وكأنه يحوّل «المؤرخين الجدد» إلى مشغّلي انزلاقات وانعطافات للتاريخ الذي يعود من تاريخ ذي نمط حتمي إلى التاريخ التقليدي: «يبدو أن التاريخ السردي والسيرة الفردية قد قاما من بين الأموات».

ردّ عليه إريك هوبزباوم[407] قائلًا إن الطرائق والتوجهات والإنتاجات في التاريخ «الجديد» لم تكن أبدًا تخليات «عن المسائل الكبرى ولا إهمالًا للبحث عن الأسباب بغية الانخراط في مبدأ هلامي». «إنه استمرار مشروعات الماضي التاريخية من طريق وسائل أخرى».

أكد هوبزباوم أن للتاريخ الجديد أهدافًا توسّع وتعمّق في التاريخ العلمي. لا شك في أنه واجه مشكلات وحدودًا وربما طرقًا مسدودة، لكنه مستمر في توسيع الحقل وطرائق تحليل التاريخ، واللافت أن ستون (Stone) لم يقدر أن يرى الجوانب الجديدة حقًا و«الثورية» في التوجهات الحالية للتاريخ: ألا وهي نقد الوثيقة، والشكل الجديد للنظر إلى الزمن، والعلاقات الجديدة بين «المادي» و«الروحي»، وتحليلات ظاهرة السلطة بشتى أشكالها، وليس من الزاوية السياسية الضيقة فحسب.

---

(406) *Past and Present*, no. 85 (1979).

صدرت ترجمتها الفرنسية في: Lawrence Stone, trad. de l'anglais, «Retour au récit ou réflexions sur une nouvelle vieille histoire,» dans: *Le Débat*, no. 4 (Septembre 1980), pp. 116-142.

(407) Eric Hobsbawm, «The Revival of Narrative: Some Comments,» *Past and Present*, no. 86 (1980), pp. 3-8.

عندما طرح ستون النظر في التوجهات الجديدة للتاريخ كونها موضات تسير في طريق الاندثار، أهملها حتى أنصارها، لم ينظر إلى الظاهرة نظرة سطحية فحسب، بل انتهى به الأمر إلى التورط بشكل ملتبس مع أولئك الذين أرادوا أن يُرجعوا التاريخ إلى ارتجاجية الماضي ووضعانيته الضيقة. على هؤلاء أن يرفعوا رؤوسهم في بيئة المؤرخين، وهنا تكمن المشكلة الحقيقية للأزمة. نحن أمام مشكلة مجتمعية، أمام مشكلة تاريخية بالمعنى «الموضوعي» للكلمة.

أود أن أنهي كلامي باعتراف كبير وبتسجيل التباس.

على الرغم من تباين آراء المؤرخين وممارساتهم، تبقى مطالبهم متواضعة وهائلة في آن. يطلبون أن تُدرس كل ظاهرة من ظواهر النشاط البشري وأن تطبَّق مع الأخذ بعين الاعتبار الأحوال التاريخية التي وجدت فيها وما زالت فيها. أعني بالأحوال التاريخية صوغ معرفة بالتاريخ الملموس وبالاتساق العلمي الذي يتولد منه إجماع كافٍ للوسط المهني للمؤرخين (حتى ولو وُجدتْ تباينات بينهم حول النتائج المستخلصة). وهذا لا يعني مطلقًا أننا نشرح الظاهرة ذات الصلة بشروط تاريخية، وأننا نتوسل سببيّة تاريخية بحتة، وهنا يكمن تواضع المسعى التاريخي. لكن هذا المسعى يدّعي الطعن بصحة كل شرح وكل تطبيق يمكن أن يُهمل هذه الشروط التاريخية. يجب إذًا أن نتخلص من كل شكل من أشكال الإمبريالية التاريخية، أقدّمت نفسها إمبريالية مثالية وضعية أم مادية أم تمكّنت من التظاهر بها، ويجب الإلحاح في المطالبة بضرورة وجود المعرفة التاريخية في كل نشاط علمي وفي كل تطبيق. في مجال العلم والعمل الاجتماعي والسياسة والدين والفن - إن أخذنا بعض الحقول الأساسية - لا بدّ من وجود المعرفة التاريخية؛ وبأشكال متعددة قطعًا. كل علم يملك أفق حقيقته الذي ينبغي احترامه، ويجب ألا تعاق عفويةُ الفعل الاجتماعي والسياسي وحريته بيد التاريخ الذي لا يتواءم كثيرًا مع شرط التأبيد والتسامي للشأن الديني، ولا مع غرائز الإبداع الفني. لكن التاريخ، كعلم للزمن، مكوّن ضروري لكل نشاط يتم في الزمن. فبدلًا من أن يقع من دون أن يدري في ذاكرة مغشوشة ومشوهة، أليس من الأفضل أن ينضوي تحت معرفة قابلة

للخطأ، معرفة ناقصة وقابلة للأخذ والرد، معرفة غير بريئة بشكل كامل، لكن يمكّننا معيارها في الحقيقة وشروطها المهنية في التطوير والممارسة من نعتها بـ «العلمية»؟

أرى في الأحوال كلها أن هذا شرط ضروري للبشرية اليوم، على اختلاف مجتمعاتها وثقافاتها وعلاقاتها بالماضي وتوجهاتها نحو المستقبل. ربما لن يكون الأمر كذلك في مستقبل بعيد أو قريب، لا لأن الحاجة لم تعد تقتضي الحصول على علم للزمن، على علم حقيقي محوره الزمن، بل لأن هذه المعرفة تستطيع أن تأخذ أشكالًا أخرى مختلفة عن الأشكال التي تتناسب مع كلمة «تاريخ». المعرفة التاريخية هي داخل التاريخ، أي داخل اللامتوقع، فهي بذلك أكثر واقعية وحقيقية.

أكد جيرولامو أرنالدي، الذي اقتبس فكرة كروشه في كتابه **التاريخ كفكر وفعل**، ثقته بكتابة التاريخ باعتباره «وسيلة لتحرير الماضي»، لأن «كتابة التاريخ تشق الطريق أمام تحرر حقيقي وأصيل للتاريخ»[408]. لست بمثل تفاؤله، لكني أرى أن على المؤرخ أن يطور التاريخ من عبء (سرد الحدث)، كما قال هيغل، إلى حراك الحوادث الحيّة الذي يجعل من معرفة الماضي وسيلة تحرير. هنا، لا أدعي أي دور إمبريالي للمعرفة التاريخية. إذا آمنت بضرورة اللجوء إلى التاريخ في مجمل ممارسات المعرفة البشرية ووعي المجتمعات، فإنني أؤمن كذلك بأن هذه المعرفة يجب ألا تكون وثاقًا (Religion = Religare) ولا تخليًا، ويجب أن نرفض «العبادة الأصولية للتاريخ»[409]. أتبنى هنا قول المؤرخ البولندي الكبير فيتولد كولا (Witold Kula): «على المؤرخ - وهنا المفارقة - أن يقاوم تمائمية التاريخ... فتأليه القوى التاريخية الذي يؤدي إلى شعور عام بالعجز واللااكتراث يصبح خطرًا اجتماعيًا حقيقيًا؛ على المؤرخ أن يردّ بإظهاره أن لا شيء يُدوّن

---

(408) Girolamo Arnaldi, «La Storiografia come mezzo di liberazione dal passato,» in: F. L. Cavazza & S. R. Graubard (eds.), *Il Caso Italiano, Italia anni' 70* (Milano: Garzanti, 1974), pp. 553-562.

(409) Pierre Bourdieu, *La Distinction: Critique sociale du jugement* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1979), p. 124.

مسبقًا بكامله في الواقع، وبأن على الإنسان أن يعدّل في الأحوال التي وُجد فيها»[410].

تنجم المفارقة عن التعارض بين نجاح التاريخ في المجتمع وأزمة عالم المؤرخين. يفسَّر النجاح بحاجة المجتمعات إلى أن تغذي البحث عن هويتها - أكرر ذلك - وإلى اقتياتها بمتخيل واقعي؛ إذ أدخلت إغراءاتُ وسائل الإعلام الإنتاجَ التاريخي إلى حركة المجتمع الاستهلاكي. لا بد فعلًا من دراسة الشروط والنتائج التي أصاب أرتور مارويك (A. Marwiek) في تسميتها «صناعة التاريخ»[411].

تخرج اليوم أزمة عالم المؤرخين من حدود التاريخ الجديد وشكوكه في آن، ومن خيبة البشر من قسوة التاريخ المعيوش، إذ يصطدم كل جهد لعقلنة التاريخ وتسليط أفضل الأضواء على مجرياته بالحوادث المفتتة والمأساوية وبالأوضاع والتطورات الظاهرة. استغل هذه الأزمة الداخلية والخارجية أولئك الذين يحنّون إلى تاريخ ومجتمع يكتفيان بالنزر اليسير من اليقينيات التافهة والوهمية. لا بدّ من موافقة لوسيان فيفر إذ قال: «إن التاريخ التأريخي يتطلب القليل، وأقل من القليل، القليل الضنين في نظري وفي نظر كثيرين غيري». إن طبيعة العلم التاريخي هي أن تتوحد توحدًا وثيقًا بالتاريخ المعيوش الذي تشكّل جزءًا منه، لكننا نستطيع بل يجب علينا، وعلى المؤرخ في المقام الأول، أن نعمل ونكافح كي يكون التاريخ، بمعنيي الكلمة، تاريخًا **آخر**.

---

(410) Aron (éd.), *L'Histoire et ses interprétations*, p. 173.

(411) Arthur Marwick, *The Nature of History* (Londres: Macmillan, 1970), «Conclusion,» pp. 240-243.

المراجع

1 - العربية

كتب

شحيد، جمال. **الذاكرة في الرواية العربية المعاصرة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2011.

كوثراني، وجيه. **تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

2 - الأجنبية

Books

Allegra, Luciano & Angelo Torre. *La Nascità della storia sociale in Francia. Dalla Comune alle «Annales»*. Turin: Fondazione Luigi Einaudi, 1977.

Amalvi, C. *Les Héros de l'histoire de France*. Paris: Phot'oeil, 1979.

Antoni, C. *Lo Storicismo*. Turin: Eri, 1957.

Ariès, Philippe. *L'Homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.

Aron, Raymond. *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*. Paris: Calmann-Lévy, 1969.

________. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon/Agora éd., 1961.

________. *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard, 1938. Nouvelle éd. 1986.

_______. *La Philosophie critique de l'histoire, Essai sur une théorie allemande de l'histoire*. Paris: Vrin, 1938. Nouvelle éd. Julliard, 1987.

Augé, Marc. *Symbole, fonction, histoire. Les Interrogations de l'anthropologie*. Paris: Hachette, 1979.

Barraclough, Geoffrey. *History in a Changing World*. Oxford: Blackwell, 1955.

Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.

Berger, Gaston. *Phénoménologie du temps et prospective*. Paris: Presses universitaires de France, 1964.

Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Armand Colin, 1949; 1974.

Bogart, Leo. *The Age of Television*. New York: Ungar, 1968.

Borst, Arno. *Geschichte an mittelalterlichen Universitäten*. Konstanz: Universitätsverlag, 1969.

Bourdieu, Pierre. *La Distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: A. Colin, 1949.

Brown, Peter. *La Vie de saint Augustin*. Trad. de l'anglais. Paris: Seuil, 1971.

Burguière, André. *Dictionnaire des sciences historiques*. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

Burke, Peter. *The Renaissance Sense of the Past*. London: Edward Arnold, 1969.

Cantimori, D. *Storici e Storia, Metodo, caratteristiche, significato del lavoro storiografico*. Turin: Einaudi, 1978.

Capitani, Ovidio. *Medioevo passato prossimo: Appunti storiografici, tra due guerre e molte crisi*. Bologna: Il Mulino, 1979.

Carr, E. H. *What is History?*. London: Macmillan, 1961.

Cavazza, F. L. & S. R. Graubard (eds.). *Il Caso Italiano, Italia anni' 70*. Milano: Garzanti, 1974.

Cedronio, M. [et. al.]. *Storiografia francese di ieri e di oggi*. Naples: Guida, 1977.

Certeau, Michel de. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

Chabod, Federico. *L'idea di Nazione*. 4th ed. Bari: Laterza, 1943-1947.

Châtelet, François. *La Naissance de l'histoire. La Formation de la pensée historienne en Grèce*. Paris: Éd. de Minuit, 1962.

Chesneaux, Jean. *Du passé Faison table rase? À Propos de l'histoire et des historiens*. Paris: Maspéro, 1976.

Childe, V. G. *What is History?*. New York: Schuman, 1953.

Childs, B. S. *Memory and Tradition in Israel*. Londres: S.C.M. Press, 1962.

Clanchy, Michael T. *From Memory to Written Record. England 1066-1307*. Londres: Arnold, 1979.

Collingwood, R. G. *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press, 1946.

Condominas, Georges. *L'Exotique est quotidien*. Paris: Plon, 1965.

Croce, Benedetto. *L'Histoire comme pensée et comme action*. Trad. française. Genève: Droz, 1938.

_______. *Théorie et histoire de l'historiographie*. Trad. française. Paris: Droz, 1978; 1915.

Dray, William. *Laws and Explanation in History*. London: Oxford University Press, 1957.

Duby, Georges. *Le Dimanche de Bouvines: 27 juillet 1214*. Paris: Gallimard, 1973.

_______. & Guy Lardreau. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1980.

Dufour, Alain. *Histoire politique et psychologie historique*. Genève: Droz, 1966.

Dumont, Louis. *La Civilisation indienne et nous*. Nouvelle éd. Paris: Colin, 1975.

Ehrard, J. & G. Palmarde. *L'Histoire*. Paris: Colin, 1964.

Eisenstadt, S. N. (ed.). *The Protestant Ethic and Modernisation: A Comparative View*. New York: Basic Books, 1968.

Elias, Norbert. *Uber den Prozess der zivilisation*. Trad. de l'allemand. Bale: Haus zum Falken, 1939. 1. *La Civilization des moeurs*. 2. *La Dynamique de l'occident*. Paris: Calman-Lavy, 1973; 1975.

Evans-Pritchard, Edward E. *Anthropology and History*. Manchester: Manchester University Press, 1961.

_______. *Les Nuer. Description des modes de vies et des institutions politiques d'un peuple nilotique*. Paris: Gallimard, 1940.

Favier, Jean. *Les Archives*. Paris: Presses universitaires de France, 1958.

Febvre, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris: Librairie Armand Colin, 1933.

Ferro, Marc. *Cinéma et histoire*. Paris: Gonthier, 1977.

_______. *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier*. Paris: Payot, 1981.

Folz, R. *Le Souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique medieval*. Paris: Les Belles lettres, 1950.

Foucault, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_______. *Les Mots et les choses. Une Archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

Fraisse, Paul. *Psychologie du temps*. Paris: Presses universitaires de France, 1967.

Freud, S. *L'Interprétation des rêves*. Paris: Presses universitaires de France, 1899; 1900.

Fueter, Eduard. *Geschichte Der Neueren Historiographie*. Münich, Berlin: Oldenbourg, 1911.

Gardiner, Patrick. *The Nature of Historical Explanation*. London: Oxford University Press, 1952.

Gardner, C. S. *Chinese Traditional Historiography*. Cambridge: Harvard University Press, 1938.

Génicot, Léopold. *Les Généalogies*. Turnhout et Paris: Brépols, 1975.

Gibert, Pierre. *La Bible à la naissance de l'histoire*. Paris: Fayard, 1979.

Gilbert, Felix. *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1965.

Ginzburg, C. *Le Fromage et les vers: L'Univers d'un meunier au XVIe siècle*. Paris: Flammarion, 1980.

Glasser, Richard. *Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffs*. Münich: Hüber, 1936.

Le Goff, Jacques. *L'Imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard, 1985.

_______. _______ & _______ (éd.). *Faire de l'histoire, I. Nouveaux problèmes*. Paris: Gallimard, 1974.

_______. & P. Nora (éd.). *Faire de l'histoire*. 3 vols. Paris: Gallimard, 1974.

_______. Roger Chartier & Jacques Revel (éds.). *La Nouvelle histoire*. Paris: Retz, 1978.

Goody, Jack. *La Raison graphique: La Domestication de la pensée sauvage*. Trad. Française. Paris: Éditions de Minuit, 1977.

Gracco, in: Pertusi, A. *La Storiografia veneziana fino al secolo XVI*. Firenze: [s. n.], 1970.

Graus, F. *Lebendige Vergangenheit. Uberlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*. Cologne-Vienne: Böhlau, 1975.

Grundmann, H. *Geschichtsschreibung im mittelalter. Gattungen-Epochen – Eigenart*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965.

Guenée, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval*. Paris: Aubier, 1980.

Guerrand, Roger-Henri. *L'Art nouveau en Europe*. Paris: Plon, 1965.

Guerreau, Alain. *Le Féodalisme, un horizon théorique*. Paris: Sycomore, 1980.

Guizot, M. *Cours d'histoire moderne: Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française*. 7ème leçon. Paris: Pichon/Didier, 1829.

Halbwachs, Maurice. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan, 1925.

_______. *Mémoires collectives*. Paris: Presses universitaires de France, 1950.

Hartog, François. *Le Miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard, 1980.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçon sur la philosophie de l'histoire*. Paris: [s. n.], 1837.

_______. *La Raison dans l'histoire*. K. Papaioannou (trad.). 10/18. Paris: Plon, 1822-1830.

Herlihy, D. & Ch. Klapisch-Zuber. *Les Toscans et leur familles. Une Étude du catasto florentin de 1427*. Fondation nationale des sciences politiques. Paris: [s. n.], 1978.

Herrick, Jane. *The Historical Thought of Fustel de Coulanges*. Washington: Catholic University of America Press, 1954.

Hexter, Jack. *Reappraisals in History*. New York: [s.n.], 1962.

Hincker, F. & A. Casanova (éd.). *L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue*. Séminaire international de Venise 1971. Paris et La Haye: [s.n.], 1972.

Huizinga, Johan. *L'Automne du moyen âge*. Haarlem: [s.n.], 1919.

Huppert, George. *L'Idée de l'hisoire parfaite*. Trad. de l'anglais. Paris: Flammarion, 1970.

Huyghebaert, H. *Les Documents nécrologiques*. Turnhout et Paris: Brépols, 1972.

Ibn Khaldoun. *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqqadima)*. V. Monteil (trad.). 3 vols (Beirut: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1967-1968).

Iggers, Georg G. *Deutsche Geschichtswissenschaft: eine Kritik der Traditionnellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*. Münich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971.

Jacob, François. *La Logique du vivant. Une Histoire de l'hérédité*. Paris: Gallimard, 1970.

Joutard, Philippe. *La Légende des Camisards, une sensibilité au passé*. Paris: Gallimard, 1977.

Kuhn, Th. S. *La Révolution copernicienne*. Trad. de l'anglais. Paris: Fayard, 1973.

Labrousse, Ernest. *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle*. Paris: Dalloz, 1933.

________. *Ordres et classes: Colloque d'histoire sociale, Saint-cloud, 20–25 mai 1967*. Paris: Mouton, 1973.

Lammers, Walther (ed.). *Geschichtsdenken Und Geschichtsbild Im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

Landfester, R. *Historia magistra vitae. Untersuchungen zur Humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts*. Genève: Droz, 1972.

Langlois, Ch. V. & Ch. Seignobos. *Introduction aux études historiques*. Paris: Hachette, 1902.

Lefebvre, Georges. *La Naissance de l'historiographie moderne*. Paris: Flammarion, 1971.

Lefebvre, Henri. *La Fin de l'histoire*. Paris: Minuit, 1970.

_______. *Introduction à la modernité*. Paris: Éditions de Minuit, 1962.

Leff, Gordon. *History and Social Theory*. London: Merlin, 1969.

Leroi-Gourhan, André. *Le Geste et la parole. II. La Mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel, 1964-1965.

Lévi-Strauss, Claude. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

Lewis, I. M. (ed.). *History and Social Anthropology*. London and New York: Tavistock, 1968.

Lhomme, Jean. *Économie et histoire*. Genève: Droz, 1967.

Mandelbaum, Maurice. *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth Century Thought*. Baltimore and London: The Johns Hopkins Press, 1971.

Marczewski, Jean. *Introduction à l'histoire quantitative*. Paris et Genève: Minard/Droz, 1965.

Marin, Louis. *Le Récit est un piège*. Paris: Minuit, 1978.

Marrou, Henri-Irénée. *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Montréal: Institut d'études médiévales, 1950.

_______.*Théologie de l'histoire*. Paris: Seuil, 1968.

Marwick, Arthur. *The Nature of History*. Londres: Macmillan Press, 1970.

Mazzarino, Santo. *Il Pensiero storico classico*. 3 vols. Bari: Laterza, 1966.

Mcluhan, M. *La Galaxie Gutenberg*. Trad. de l'anglais. Tours-Paris: Mame, 1967.

Momigliano, A. *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Oxford: Blackwell, 1977.

Moniot, Henri. *Enseigner l'histoire: Des Manuels à la mémoire*. Berne: Peter Lang, 1984.

Morazé, Charles. *La Logique de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1967.

Morgan, Lewis H. *Ancient Society: Or Research in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*. Chicago: Kerr, 1877.

Morin, Edgar & M. Piattelli-Palmarini (éd.). *L'Unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*. Paris: Seuil, 1974.

Nitschke, August. *Historische Verhaltensforschung*. Stuttgart: Eugen Ulmer, 1981.

Nora, Pierre (éd.). *Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1997.

_______. *Les Lieux de mémoire I. La République*. Paris: Gallimard, 1984.

_______. *Les Lieux de mémoire II. La Nation*. 3 vols. Paris: Gallimard, 1986.

_______. *Les Lieux de mémoire III. Les France*. Paris: Gallimard, [1992].

Ozouf, M. *La Fête révolutionnaire 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1976.

Pedech, Paul. *La Méthode historique de Polybe*. Paris: Les Belles lettres, 1964.

Perelman, Ch. *Les Catégories en histoire*. Bruxelles: Université libre, 1969.

Piaget, Jean. *Le Développement de la notion de temps chez l'enfant*. Paris: Presses universitaires de France, 1946.

_______. & B. Inhelder. *Mémoire et intelligence*. Paris: Presses universitaires de France, 1968.

Pomian, Krzysztof. *L'Ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984.

Popper, Karl. *Misère de l'historicisme*. Paris: Plon, 1956.

Preiswerk, Roy & Dominique Perrot. *Ethnocentrisme et histoire, l'Afrique, l'Amérique indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux*. Paris: Anthropos, 1975.

Ricoeur, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955.

Rosenberg, H. *The Tradition of the New*. New York: Horizon Press, 1959.

Rosenthal, F. *A History of Muslim Historiography*. Leyde: Brill, 1952.

Rossi, P. *Lo Storicismo Tedesco comtemporaneo*. Turin: Einaudi, 1956.

Le Roy Ladurie, E. *Histoire du climat depuis l'an mil*. Paris: Flammarion, 1967.

Salmon, Pierre. *Histoire et critique*. Bruxelles: Université libre, 1976; 1969.

Saussure, Ferdinand De. *Cours de linguistique générale*. Publ. par Charles Bailly et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger. Lausanne-Paris: Payot, 1916.

Schaff, Adam. *Histoire et vérité. Essai sur l'objectivité de la connaissance historique*. Trad. du polonais. Paris: Éditions Anthropos, 1971.

Schonen, Scania de. *La Mémoire: Connaissance active du passé*. Paris et La Haye: Mouton, 1974.

Sirinelli, Jean. *Les Vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*. Dakar: Université de Dakar, Faculté. des lettres et sciences humaines, 1961.

Spengler, O. *Le Déclin de l'Occident*. Trad. de l'allemand. 2 vols. Paris: Gallimard, 1916; 1920.

Tenenti, Alberto. *Sens de la mort et amour de la vie à la renaissance en Italie et en France*. Traduit de l'italien. [s. l.]: L'Harmattan, 1957.

Topolski, Jerzy. *Methodology of History*. Trad. du polonais. Boston: Reidel, 1976.

Touraine, Alain. *Un Désir d'histoire*. Paris: Stock, 1977.

Tradition et modernisme en Afrique noire. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

Troeltsch, Ernst. *Der Historismus und seine Überwindung*. Berlin: Heise, 1924.

Tulard, J. *Le Mythe de Napoléon*. Paris: Colin, 1971.

Valéry, Paul. *Regard sur le monde actuel*. Paris: Gallimard, 1931.

Vedrine, Hélène. *Les Philosophies de l'histoire, Déclin ou crise*. Paris: Payot, 1975.

Vendryès, Pierre. *De la probabilité en histoire, l'exemple de l'expédition d'Égypte*. Paris: Albin Michel, 1952.

Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs, études de psychologie historique*. Paris: Maspero, 1965; Nouvelle éd. 1985.

Véron, Eliseo. *Construire l'événement: Les Médias et l'accident de Three Miles Island*. Paris: Éditions de Minuit, 1981.

Veyne, P. *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. Nouvelle éd. Paris: Seuil, 1978. Suivi de «Foucault revolutionne l'histoire».

_______. *Le Pain et le cirque*. Paris: Seuil, 1973.

Vilar, Pierre. *Une Histoire en construction. Approche marxiste et problématiques conjoncturelles*. Paris: Hautes Études/Gallimard/Le Seuil, 1982.

Wachtel, Nathan. *La Vision des vaincus, les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. Paris: Gallimard, 1971.

Wiener, Philip P. (ed.). *Dictionary of the History of Ideas, Studies of Selected Pivotal Ideas*. vol. 2. New York: Charles Scribner's, 1973.

Yates, Frances A. *L'Art de la mémoire*. Paris: Gallimard, 1975.

Zimmermann, A. *Antiqui und moderni: Traditionsbewasstgein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*. Miscellanea mediaevalo. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1974.

Periodicals

Assorodobraj, Nina. «Le Rôle de l'histoire dans la prise de conscience nationale en Afrique occidentale.» *Africana bulletin*. no. 7 (1967).

Barthes, Roland. «Le Discours de l'histoire.» *Informations sur les sciences sociales*. vol. VI. no. 4 (1967).

Bazin, Jean. «La Production d'un récit historique.» *Cahiers d'études africaines*. vol. 19. nos. 73-76 (1979).

Benveniste, Émile. «Les Relations de temps dans le verbe français.» *Bulletin de la société de Linguistique*. vol. LIV. Fasc. I (1959).

Bonaparte, Marie. «L'Inconscient et le temps.» *Revue française de psychanalyse*. vol. 11 (1939).

Bousquet, Georges-Henri. «Le Hasard. Son Rôle dans *l'histoire des sociétés.» Annales* E. S. C. vol. 22. nos. 1-3 (1967).

Braudel, Fernand. «Histoire et sciences sociales: La Longue durée.» *Annales. E. S. C.* vol. 13. no. 4 (1958).

Certeau, Michel de. «Faire de l'histoire.» *Recherches de science religieuse*. vol. LVIII (1970).

Dahl, Nils A. «Anamnesis: Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif.» *Studia theologica*. vol. 1. no. 4 (1948).

Dainville, F. «L'Enseignement de l'histoire et de la géographie et la «ratio studiorum.» *Studi sulla Chiesa antica e sull' Umanesimo. Analecta gregoriana*. vol. LXX (1945).

Eisenstein, E. L. «Clio and Chronos: An Essay on the Making and Breaking of History-Book Time.» *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*. vol. V. suppl. 6: *History and the Concept of Time* (1966).

Faber, K. G. «The Use of History in Political Debate.» *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*. vol. XVII. no. 4. suppl. 17: *Historical Consciousness and Political Action* (1978).

Finley, M. I. «Archaeology and History.» *Daedalus*. vol. C. no. 1 (1971).

Fossier, F. «La Charge d'historiographe du XVIe au XIXe siècle.» *Revue historique*. vol. CCLVIII (1977).

Furet, F. «L'Histoire quantitative et la construction du fait historique.» *Annales E.S.C*. vol. XXVI. no. I (1971).

Gallie, W. B. «The Historical Understanding.» *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*. vol. 3. no. 2 (1963).

Garin, Eugenio. «Il Concetto della storia nel pensiero del rinascimento.» *Rivista critica di Storia Della Filosofia*. vol. 6. no. 2 (1951).

Geis, Robert. «Das Geschichtsbild des Talmud.» in: *Saeculum*. vol. 6. no. 2 (1955).

Génicot, Léopold. «Simples observations sur la façon d'écrire l'histoire.» *Travaux de la faculté de philosophie et lettres de I'Université catholique de Louvain*. vol. XXIII. Section d'histoire 4 (1980).

Goody, Jack. «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: La Transmission du Bagre.» *L'Homme*. vol. 17 (1977).

Guenée, Bernard. «Les Généalogies entre l'histoire et la politique: La Fierté d'être capétien, en France, au Moyen Âge.» *Annales E. S. C.* vol. 33. no. 3 (1978).

_______. «Temps de l'histoire et temps de la mémoire au Moyen Âge.» *Bulletin de la société de l'histoire de France*. no. 487 (1976; 1977).

Haskell, F. «The Manufacture of the Past in XIXth Century Painting.» *Past and Présent*, no. 53 (1971).

Hobsbawm, Eric. «The Revival of Narrative: Some Comments.» *Past and Present*: no. 86 (1980).

_______. «The Social Function of the Past: Some Questions.» *Past and Present*. no. 55 (1972).

Junker, D. & P. Reisinger. «Waz Kan Objektivität in der Geschichtswissenschaft Heissen und wie ist sie möglich?.» Schieder, Th. (ed.). *Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft, in: Historische Zeitschrift*. suppl. 3 (1974).

Kracauer, S. «Time and History.» *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*. vol. 5. suppl. 6: *History and the Concept of Time* (1966).

Lévi-Strauss, Claude M., Augé & M. Godelier, «Anthropologie, histoire, idéologie.» *L'Homme*. vol. 15. nos. 3-4 (1975).

Loraux, Nicole. «Thucydide n'est pas un collègue.» *Quaderni di storia*. vol. 12 (Juillet-décembre 1980).

Marin, Louis. «Pouvoir du récit et récit du pouvoir.» *Actes de la recherche en sciences sociales*. no. 25 (1979).

Meyerson, J. «Le Temps, la mémoire, l'histoire.» *Journal de psychologie*. vol. LIII (1956).

Mommsen, Wolfgang J. «Social Conditioning and Social Relevance of Historical Judgments.» *History and Theory, Studies in the Philosophy of History*. vol. 17. no. 4. suppl. 17: *Historical Consciousness and Political Action* (1978).

Nora, Pierre. «Ernest Lavisse: Son Rôle dans la formation du sentiment national.» *Revue historique*. CCXXVIII (1962).

Notopoulos, J. A. «Mnemosyne in Oral Literature.» *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. vol. 69 (1938).

Oexle, O. G. «Memoria und Memorial überlieferung im früheren Mittelalter.» *Frühmittelalterliche Studien*. vol. 10 (1976).

Passmore, J. A. «The Objectivity of History.» *Philosophy*. vol. 33 (1958).

Pomian, Krzysztof. «L'Histoire de la science et l'histoire de l'histoire.» *Annales. E.S.C*. vol. XXX. no. 5 (1975).

Quaderni Storici, Oral History: fra antropologia e storia. no. 35 (May-August 1977).

Ranger, T. O. «Memorie personali ed esperienza popolare nell'Africa centro-orientale.» *Quaderni storici*. vol. XII. no. 35 (May-August 1977).

Schieder, Th. «The Role of Historical Consciousness in Political Action.» *History and Theory, Studies in the Philosophy of History*. vol. XVII. no. 4. suppl. 17: *Historical Consciousness and Political Action* (1978).

Schwartz, A. dans: Svenbro, J. «Temps et développement. Quatre sociétés en Côte-d'Ivoire.» dans: *Cahiers de l'ORSTOM*. Série sciences humaines. vol. V. no. 3 (1959).

Simmel, G. numéro spécial de *Dialectiques*. no. 30 (1980).

Simon, E., Ranke & Hegel. In: *Historische Zeitschrift*. Suppl. 15. (1928).

Spuler, B. «Islamische und abendländische Geschichtsschreibung.» *Saeculum*. vol. 6. no. 2 (1955).

Starr, C. G. «Historical and Philosophical Time.» *History and Theory, Studies in the Philosophy of History*. vol. V. suppl. 6: *History and the Concept of Time* (1966).

Stone, Lawrence. «Retour au récit ou réflexions sur une nouvelle vieille histoire.» Trad. de l'anglais. *Le Débat*. no. 4 (Septembre 1980).

Triulzi, Alessandro. «Storia dell'Africa e fonti orali.» *Quaderni storici*. vol. XII. no. 35 (May-August 1977).

Vidal-Naquet, Pierre. «Temps des dieux et temps des hommes.» *Revue d'histoire des religions*.» vol. 157 (1960).

Vilar, Pierre. «Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser.» *Annales E.S.C.* vol. XXVIII. no. 1 (1973).

Yardeni, Myriam. «La Conception de l'histoire dans l'oeuvre de la Popelinière.» *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. vol. XI (1964).

Conference

Congrès national des sociétés savants. *Actes du 99e congrès national des sociétés savantes*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 1977.

Chapters

Arnaldi, G. «Il Notaio - Cronista e le Cronache Cittadine in Italia.» in: *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del I congresso internazionale della società Italiana di storia del Diritto*. Florence: Olschki, 1966.

Berveiller, M. «Modernisimo.» in: *Encyclopaedia Universalis*. vol. XI (Paris: 1971).

Blake, C. «Can History be Objective?.» in: Gardiner, Patrick (ed.). *Theories of History*. Glencoe: Free Press, 1959.

Burguière, André. «Anthropologie historique.» dans: *Encyclopaedia Universalis, Organum-Corpus*. t. I. Paris: [s. n.], 1980.

Dupront, Alphonse. «Du Sentiment national.» dans: François, Michel (éd.). La *France et les français*. Paris: Gallimard, 1972.

Evans-Pritchard, Edward E. «Anthropologie et histoire.» dans: *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*. Paris: Presses universitaires de France, 1971.

Huizinga, Johan. «A Definition of the Concept of History.» in: Klibansky, R. & H. J. Platon. *Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer*. Oxford: Clarendon Press, 1936.

Lefort, Claude. «Société «sans histoire» et historicité.» dans: *Cahiers internationaux de sociologie*. vol. 12. Repris dans: *Les Formes de l'histoire, Essai d'antropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_______. «Is Politics still the Backbone of History?.» in: Gilbert, F. & S. R. Graubard (ed.). *Historical Studies Today*. New York: Norton, 1971.

_______. & Pierre Toubert. «Une Histoire totale du Moyen âge est-elle possible?.» dans: *Actes du 100e congrès national des sociétés savantes*. Paris: [s. n.], 1975; 1. *Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale*. vol. 1. Paris: [s.n.], 1977.

Loraux, N. & P. Vidal-Naquet. «La Formation de l'Athènes bourgeoise, Essai d'historiographie 1750-1850.» dans: Bolgar, R. R (éd.). *Classical Influences on Western Thought*. London: Cambridge University Press, 1979.

Morgan, J. S. «Le Temps et l'intemporel dans le décor mural de deux églises romanes.» dans: *Mélanges offrets a René Crozet*. vol. 1. Poitiers: Société d'Études Médiévales, 1966.

Morin, Edgar. «Une Mythologie moderne.» dans: *L'Esprit du temps*. Paris: [s. n.], 1975.

Nora, Pierre. «Le Fardeau de l'histoire» aux états-Unis.» dans: *Mélanges Pierre Renouvin, études d'histoire des relations internationales*. Paris: Presses universitaires de France, 1966.

Poulat, E. «Modernisme,» in: *Encyclopaedia Universalis*. vol. XI (Paris 1971).

Ricoeur, Paul. «Histoire de la philosophie et historicité.» dans: Aron, R. (éd.). *L'Histoire et ses interprétations: Entretiens autour d'Arnold Toynbee*. Paris et La Haye: Mouton, 1961.

Rousset, Paul. «La Conception de l'histoire à l'époque féodale.» dans: *Mélanges d'histoire du Moyen âge, dédiés à la mémoire de Louis Halphen*. Paris: Presses universitaires de France, 1951.

Samaran, Charles (éd.). *L'Histoire et ses méthodes*. dans: *Encyclopédie de la Pléiade*. vol. XI. Paris: Gallimard, 1961.

Veyne, P. «Histoire.» in: *Encyclopédia Universalis*. vol. VIII. Paris: Encyclopædia universalis France, 1968.


telegram @soramnqraa

فهرس عام

-ب-

-ث-

-ج-

-ذ-

-س-

-ش-

-ض-

-ط-

-ظ-

-ع-

-غ-

-ف-

-ق-

-ك-

-م-

-ي-